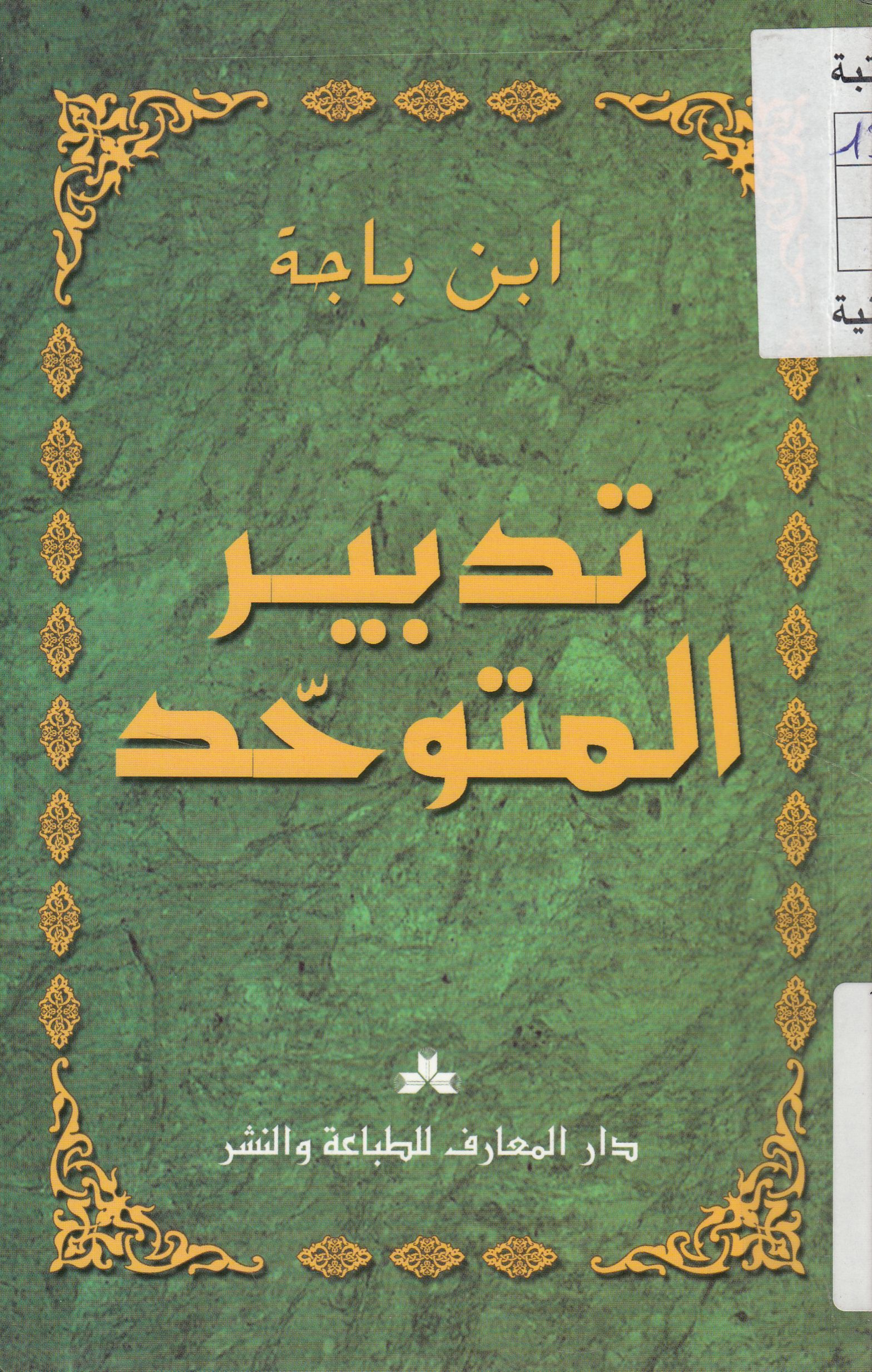

ابن باجة
تدبير
المتوحّد
دار المعارف للطباعة والنشر

تبادل ٢٠١٠
وزارة الثقافة و المحافظة على التراث -
المكتبة الوطنية
الجمهورية التونسية

تدبير
المتوحد

ابن باجة

تدبير المتوحد

دار المعارف للطباعة والنشر
سوسة - تونس

الرقم المسند من طرف الناشر : 1164/2009
ISBN : 978-9973-60-038-7 : تدمك

نبذة عن حياة ابن باجة

بقلم حسن أحمد جغام

سيرته

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقّب بابن الصائغ التجيبي المشهور « بابن باجّة »، وعبارة ابن باجة هي عبارة اسبانية تعني « فضّة »[1] ويطلق عليه باللّغة اللاّتينيّة « أفمباس Avennepes أو Avempace ».

ليس هناك من المعلومات ما يكفي لكتابة ترجمة متكاملة عن نشأة « ابن باجّة » وحياته وتطوّرها، سوى أنّه ولد في « سَرَقسطة » بالأندلس في أواخر القرن الحادي عشر ميلادي، وإن كان هناك من اعتبر تاريخ ولادته سنة 475 هجري، إلاّ

(1) ابن خلكان، « وفيات الأعيان »، الجزء الرابع.
في الشمال الغربي للبلاد التونسية مدينة كبيرة اسمها « باجة »، لست أدري ما إن كانت هناك علاقة بين اسم الفيلسوف الأندلسي واسم المدينة التونسية؟

أنّ المؤرّخين يذكرون أنّ « ابن باجة » استوزر في غرناطة، ثم في « سرقسطة » لمدّة عشرين سنة... ثم رحل بعد سقوط « سرقسطة » إلى إشبيلية سنة 513 هـ، حيث أنجز فيها معظم مصنفاته. وهذه السنة هي السنة التي فتح فيها « ألفونس الأوّل » مدينة « سرقسطة » فلعلّ هذا الحدث هو ما جعله يهجرها، كما هجرها الكثير من العرب، أو قد يكون سبب الفاقة هي التي اضطرّته إلى الهجرة كما ذكر البعض[1]. ثم رجع بعد ذلك إلى « غرناطة ». ومنها هجر إلى « فاس » عاصمة دولة المرابطين، حيث التحق « ابن باجة » ببلاطهم وقضى بقيّة حياته في خدمة هذه الدولة، إلاّ أنّه لم يعمّر طويلا، حيث حِيكت ضدّه المؤامرات للتخلص منه كما سنرى لاحقا.

ثقافته

يعدّ ابن باجة من نوابغ الفكر العربي، تنوّعت ثقافته وتعدّدت معارفه بتعدّد المواضيع التي كتب فيها، فهو فيلسوف ورياضي وأديب، وهو في نفس الوقت عالم بالطبّ، وله

---

(1) يقول المستشرق « دي بور» : إنّ ابن باجة قضى الأيّام الأخيرة من حياته في بؤس وضنك، ويضيف : « ولم تكن حياة ابن باجة على قصرها حياة سعيدة كما يحدثنا هو بذلك، وكثيرًا ما تمنّى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة. وأكبر عامل أخمد جذوة نفسه إلى جانب الفاقة أنّه كان في وحدة عقليّة، ولم يجد أنيسًا يشاطره آراءه. وما خلص إلينا من كتبه يدلّ دلالة قوية على أنّه لم يكن يأنس إلى عصره وإلى بيئته » تاريخ الفلسفة في الإسلام.

مساهمات هامّة في علوم الطبيعة، وفي فنون الموسيقى، كما كان له من نظم الشعر ما يدلّ على أنّه بارع فيه، ينطوي شعره على كثير من المعاني الحكميّة، كما يبدو من ناحية أخرى شاعرا غزلا، رقيق الإحساس في بعض القصائد، وقد اعترف له بالإجادة في نظمه « الفتح بن خاقان » أكبر حاقد على « ابن باجة» وأكثرهم ضغينة عليه...

ولما كان ابن باجة ذا ثقافة علميّة وفلسفيّة، وذا مواهب شعريّة... فقد كان موضع تقدير وإعجاب من كل معاصريه وتلامذته مثل ابن طفيل وابن الإمام وغيرهما كثير...

ذكر ابن طفيل ما كان عليه « ابن باجة » من توقّد الذكاء وسعة الفكر، وإنّه فاق أهل عصره، وأسف عليه لأنّ وفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كنوز علمه.

مؤلفاته

ولمّا شبّ ابن باجة وتحوّل إلى اشبيليّة حيث أقام، انقطع للتأليف، وقد فرغ من وضع كتاب في المنطق في شهر شوال سنة 512، والكتاب موجود بمكتبة «الاسكوريال» تحت عدد609[1] .

---

(1) قال الدكتور عمر فروخ : « غير أنّ الدّهر لم يقسُ على ابن باجة كثيرا، فإنّه قد حفظ لنا مخطوطة عظيمة الفائدة في مكتبة برلين العامّة تقع في 440 صفحة »، مجلّة العربي عدد 16 صفحة 46.

وأشهر مؤلفاته « رسالة الوداع » التي خصّ بها أحد تلاميذه ليلة إحدى أسفاره.

ولابن باجة مصنفات كثيرة في المنطق، والطبّ، والأدوية المفردة، والهندسة، والنبات، والفلك، والنفس، والعقل، إلاّ أنّه لسوء حظّ الثقافة العربيّة قد فقدت معظم هذه المؤلّفات مثلما فُقد الكثير من المصنّفات العربيّة الأخرى التي اهتمّت بالعقل في حياة الإنسان. وقد تكون أُتلِفت لأنّ المؤلفات التي اتّسمت بالعقلانيّة تم في تقديري إتلافها، وإلاّ كيف يقتل صاحبها بسبب الآراء الواردة فيها، وتترك أو يحافظُ عليها؟ وهو ما وقع لابن باجة، إذ اتّهموه بالكفر والزندقة وقتلوه... إلاّ أنّ ما بقي من آثار ابن باجة هي رسائل وصفحات في ترجمات لاتينية وعبريّة[1].. وهي في معظمها شروحٌ وتعليقات على مذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة، لاسيما ما كان من مؤلفات المعلم الأولى في المنطق والطبيعة، دون أن تكوِّنَ مذهبًا فلسفيًّا خاصًّا بابن باجة.

ومن هنا كانت مصنّفاتُه كتبًا ورسائلَ مبتورة، سيما أنّ طريقته في التأليف كانت طريقة استطراديّة، يبدأ في موضوع ثم لا يلبث أن ينتقل منه إلى موضوع آخر...

---

(1) « تاريخ فلاسفة الإسلام »، محمد لطفي جمعة.

يذكر « ابن أبي أصيبعة » في كتابه « عيون الأنباء » أنّ « أبا الحسن الغرناطي » كان تلميذا لابن الصائغ وصديقه، وقد جمع بعضَ مؤلّفاته وكتب لَهَا مقدّمة ذكر فيها أنّ ابن الصائغ أوّل من انتفع بحكمة المشارقة من العرب، (يقصد ابن سينا والفرابي والغزالي لتميّزهم عن فلاسفة الغرب من العرب).

كتاب « تدبير المتوحد »

أجمع مُؤرّخُو الفلسفة العربيّة أنّ كتاب « تدبير المتوحد » هو أهمّ ما ترك « ابن باجة » من آثار فلسفية بصفة عامة، على أنّه أهمّ وأمتع وأنفع وأشمل تصانيفه من الناحيتين النظرية العقليّة والعمليّة التطبيقيّة، وأنّ فلسفته المتكاملة تتّضح في هذا الكتاب على وجه أدقّ. وفي عبارات أصرح، وإن لم تَخْلُ من غموض في بعض المواطن، إلاّ أنّها أكثر وضوحًا ممّا وَرَدَ في مؤلّفاته الأخرى.

وقيمة كتاب « تدبير المتوحد » أنّه يتضمن فلسفة ابن باجة الخاصة، إذْ ترسم منهجا يسير عليه الإنسان في مراحل نمو عقله من حيث هو فرد في ذاته، ومن حيث هو عضو في جماعة، كما يبرز هذا المنهج أنّ المحرّك الأوّل في الإنسان هو العقل والغاية الحقيقيّة للإنسان وللعلم وللبحث الفلسفي هي القرب من الله، والاتّصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله.

وفي سبيل هذا الاتصال، وذلك القرب يكونُ هذا المنهج العلمي، وهذا البحث النظريّ.

وفي هذا الكتاب يرى « ابن باجة » أنّ « الغزالـــي » قـد خدع نفسه والناس، حين قال : « إنّ الإنسان يـرى الأمـور الإلهيّة بالخلوة، وعاب عليه قوله : « إنّ الخلوة هـي سـبيل انكشاف العالم العقلي للإنسان ومشاهدة الأمور الإلهيّة التي من شأنها أن تجعل في قلب الإنسان المعرفة اليقينيّة وتولّـد فـي روحه السعادة الحقيقيّة »...

وكتاب « تدبير المتوحد » هو مثل مؤلفات « ابن باجـة » الأخرى في المنطق، وعلم الطبيعة غير كامل ومجـزوم مـن آخره، ويؤكّد « ابن رشد » النقص في هذا الكتـاب، فيقـول: « أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحّد في هذه البلاد، ولكنّه لم ينجزها لأنّ الكتاب غير كامل، هذا إلى أنّ من العسير فهم مقصوده »[1].

ووعد « ابن رشد » بإزالة ما غمض منه، بقوله : « سنحاول في غير هذا المكان شرح غاية الغاية للمؤلف من هذه الرسـالة، لأنّه أوّل من سار في هذا المضمار، ولم يسبقه فيـه أحـد »[2].

---

(1) « في العقل الهيولاني» ابن رشد.

(2) ابن رشد، كتابه « في العقل الهيولاني»

بيد أنّه ليس في مؤلفات « ابن رشد » أيّ إنجاز لما وعد به من شرح. ويقول « محمد لطفي جمعة » : يعود الفضل فيما نعلمه عن رسالة « ابن الصائغ » إلى أحد فلاسفة اليهود في القرن الرابع عشر، وهو «موسى الزبوني » شارح رسالة « حي بن يقظان »[1].

فلسفته

على أنّ من أهمّ ما تتميّز به فلسفةُ « ابن باجة » وما يجذب الانتباه إليه هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني، ومبلغ الإنسان من العلم ومكانه بين الموجودات، فينزع « ابن باجة » منزع الفارابي في آرائه في الطبيعة وما بعدها، وفي أنّ الموجودات قسمان : متحرّك وغير متحرّك، والمتحرّك أجسام متناهية وحركتها أزليّة، وليست حركته نابعة من ذاته، بل ترتدّ إلى قوّة لامتناهية، وهذه القوّة موجودة من الأزل، وهي العقل، ولكن العقل وإن يكن هو الذي يحرّك المادة، إلاّ أنّه لا يحرّكها مباشرة، بل تتوسّط بينهما النفس، أي أنّ المحرّك المباشر للجسم هو النفس، والنفس بدورها تتأثّر بالعقل... ويتدرّج العقل في الكمال من الأدنى إلى الأعلى، فيدرك أوّلا الصور المعقولة للجسمانيّات، ثم التصورات

---

(1) « تاريخ فلاسفة العرب »، صفحة 81.

النفسيّة، التي تتوسّط بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعّال من فوقه. ثم عقول الأفلاك المفارقة. ويتجاوز الإنسان بترقية من الجزئي إلى الكلّي، طور ما هو إنساني إلى ما هو إلهيّ، بإرشاد من الفلسفة... ومن ثمّ ليست السعادة الكبرى إلاّ النّظر العقلي، ولا سبيل إليها إلا بتنمية العقل باستمرار بلا حد ولا قيد. وهو ما يعنيه بعنوان كتابه « تدبير المتوحد » فالمتوحد عند ابن باجة هو الفيلسوف الفاضل الذي يعيش في عزلة، ولكنّه قد يؤلّف مع غيره من المتوحّدين مجتمعًا صغيرًا، يعيش على الفطرة، قانونه الحب، وغايته الاتحاد بالعقل الأعلى الذي تفيض منه المعرفة، ولعلّ هذه هي المدينة الفاضلة عند ابن باجة.

يرى « ابن باجة » أنّ التصوّف يحجب الحقيقة ولا يكشفها، ويقول : ومن ثم لا يبلغ العقل الإنساني مبلغ الكمال بالأحلام الصوفية، ولكن بالمعرفة العقليّة. ويقول : وهكذا يتمّ الصعود مسترشدا – لا بالتصوف – بل بالفلسفة التأمّليّة، أي أنّ العقل الإنساني يصل إلى كماله بالنظر العقلي وهو السعادة العظمى.

وخلاصة فلسفة « ابن باجة» من رسالة « تدبير المتوحد » أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن مفاسدها على الاتّصال بالعقل الفعال بمجرّد نموّ قواه الفكريّة..

ومن هنا يتّضح لنا أنّ « ابن باجة » جعل الاعتماد على العقل هو السبيل إلى اليقين الذي يحقّق للإنسان السعادة العظمى، وبذلك يكون قد حرّر الفلسفة الإسلاميّة من الجدليّة السلبيّة.

مكانة ابن باجة عند علماء الشرق والغرب

كان ابن باجة أحد أعلام الفلسفة العربية الذين اشتهروا في الأندلس، وخارجها، فنال إعجاب كبار العلماء والمؤرخين، وقد اعترف بفضله كل من ابن رشد وابن طفيل وابن أبي أصيبعة، وابن القفطي، وابن خلدون وغيرهم... ومن بين ما قالوا عنه : إنّه عَلاّمة وقته ومن أكابر فلاسفة الإسلام. ولقد بلغ الغاية في بعض الصيت والشهرة والذكر الواسع.

وممّا يدلّ على أنّ « ابن باجة » كان من أشهر علماء العرب في الأندلس، وعلى أنّه سامي الشأن في المعرفة والفلسفة خاصة، وعلى أنّه بلغ فيها مبلغًا عظيمًا، أنّ « ابن طفيل » أخذ عنه البعضَ من فلسفته، وكان أثر ابن باجة واضحا في المنهج الذي سلكه.

ويقول في كتابه « حي بن يقظان » : « إنّ من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغًا رفيعًا، ولم يقدِرُوا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه، ولم

يفض بهم إلى حقيقة الكمال... ثم خلف من بعدهم خلف آخر، أحذق منهم نظرًا، وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا، ولا أصح نظرًا، ولا أصدق روية، من أبي بكر ابن الصائغ، « ابن باجة ». غير أنّه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية، قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته »[1].

ويقول « ابن الإمام الكاتب الغرناطي » الذي كان مصاحبا لابن باجة، بأنّه : « أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه، وإذا قرنت أقاويله في العلوم العقليّة بأقاويل ابن سينا والغزالي... فإنّ لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو : والثلاثة أئمة دون ريب »[2]. ويضيف ابن الإمام الكاتب الغرناطي ما نصه : « هذا مجموع ما قيد من أقوال « أبي بكر بن الصائغ » رحمه الله في العلوم الفلسفية، وكان في ثقابة الذهن، ولطف الغوص، على تلك المعاني الشريفة الدقيقة، أعجوبة دهره، ونادرة الفلك في زمانه، فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها، ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق، ونقل من كتب الأوائل وغيرها، نضر الله وجهه، وتردّد النظر فيها، فما انتهج فيها لناظر قبله سبيل، وما تقيّد عنهم فيها إلاّ ضلالات وتبديل ».

---

(1) ابن طفيل « حي ابن يقظان »، تحقيق أحمد أمين، صفحة 61، 62.

(2) تراث الانسانية 820/3.

وبعد أن وازن « ابن الإمام » بين « ابن حزم » و« مالك بن وهب » الأشبيليّين استطرد، فقال عن ابن باجة : « وأمّا أبو بكر ابن باجة فنهضت به فطرته الفائقة، ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكلّ ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله، وكيفما تصرّف به زمنه، وأثبت في الصناعة الذهنيّة، وفي أجزاء العلم الطبيعي، ما يدلّ على حصول هاتين الصناعتين في نفسه، صوته ينطق عنها، ويفصل ويركّب فيها، فعل المستولي على أمرها »[1].

ويرى ابن أبي أصيبعة أنّ القاضي أبا وليد محمد بن رشد كان من جملة تلاميذ ابن باجة[2].

كما اشتهر ابن باجة بتأثيره في بعض المستشرقين من بينهم « ألبير الكبير ». ويرى « مونك » أنّ أثر ابن باجه في ابن رشد واتّجاهه العقلي كان أثرًا بالغًا، وأنّ نظريّته في العقل والخلود التي أثار بها أوروبا، إنّما هي نظرية ابن باجة، بما كان له من تأثيرٍ بالغ على فلاسفة الغرب، وهو ما يعرف بالمدرسة « الرشيديّة » في روما خاصة...

يقول « سارطو » مؤرّخ العلم الأمريكي أن « البطروجي » تأثّر بآراء ابن باجة في الفلك حتى ذهب إلى القول بالحركة

(1) « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »، ابن أبي أصيبعة (ج100/3، 102).
(2) عيون الأنباء.

اللولبيّة. وقد كان لابن باجة ملاحظات نقديّة على نظام بطليموس في الفلك. وكان لهذه الملاحظات وذلك النقد أثر على « جابر ابن المجسطي ».

ويعلم الجميع أنّ نظريّة بطليموس ظلّت سائدة، ممّا جعل الأديان تتّفق مع نظريّته وتعتبر الأرض هي قطب الكون، إلى أن جاء « كوبرنيكوس » في القرن السادس عشر وأثبت فساد النظرية، والجدير بالعلم أنّ ابن باجة سبق كوبرنيكوس بحوالي خمسة قرون، وقد يكون ذلك سبب غموض رسائل ابن باجه، فلعلّه كان يتعمّد هذا الغموض خوفا من المتعصّبين. ومن هنا تتجلّى العناصر العلميّة المتباينة على بعض المسلمات الدينيّة في فلسفته التي لم ينجزها أو أنّ الكثير منها جعله غامضًا، ولكنّه أشار إليها بصورة غير مباشرة، كنقده لنظام بطليموس في الفلك... ولهذا نجد ابن طفيل يصف مؤلفاته بأنّها « غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتبه الأخرى مثل « في النفس » و« تدبير المتوحد »... أمّا كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ونظراته مختلسة... » ويضيف ابن طفيل، قائلا: « ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينًا، إلاّ بعد عسر واستكراه شديد، وأنّ ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل...

لا أظنّ أنّ ابن طفيل يشكّ في قدرة ابن باجة على توضيح رأيه، وهو ممّن نوّه بقدرته على الشمول والتحصيل، ولكن

الأقرب إلى الحقيقة هو أن ابن باجة كان يعتمد التقيّة، ويكتفي بالإشارات في شيء من الغموض، وهذا الصواب في تقديري، سيما وقد شهد التاريخ على الكثير ممّن صدعُوا بآرائهم، فكان مصيرهم الاضطهاد، وقصة « غاليلي » الفلكي الإيطالي أكبر دليل على ما نقول.

ويؤكّد « أرنست رينان E. Renan » أنّ الغربيّين قد عرفوا فضله وأدركوا ما تنطوي عليه فلسفته من قيمة، ويقول : « ولا ريب أن ابن باجة من أعظم الذين عملوا على ازدهار عصرهم ومن الذين حرصوا على أن تبلغ الفلسفة العقليّة فيه المستوى الذي بلغته... »

ما اتّهم به ابن باجة

الظاهر أنّ ابن باجة لما كان وزيرا لحاكم « سرقسْطة » وجليسًا له لسنوات طويلة، أمكن له أن يتمتّع بحصانة هذا الحاكم، فكان يصرّح بأفكار تدعو لسيادة العقل على سلوك الإنسان، ويشرح تلك الأفكار في مؤلّفاته الفلسفية بهامش من حرية. أمّا رجال الدين المتشدّدُون في دولة المرابطين.. فخافوا أن تكون له نفس الحظوظ حين التحق ببلاطهم في « فاس »، وتستمرّ حصانته لما له من مكانة علميّة مرموقة، فانطلقت ألسنة هؤلاء حاقدة على ابن باجة، يَدفعهم إلى ذلك حسدهم له على مكانته، فأحاطت به الدسائس ودُبّرت له المكائد، إذ

أوغرت نفوسهم الحاقدة، وتحرّكَ خصومُهُ يُـألِّبُونَ السـلطان والرأي العام، فنسبوا إليه تعطيل فرائض الإسـلام، واتّهمـوه بإشاعة الأباطيل، ممّا انتهى به إلى اتّهامه بالزندقة والكفـر، وحكموا عليه بسوء المصير، إلاّ أنّه قد سلم وكتب له النجـاة من هذه الحملة الأولى.

ولكن المؤامرة استمرّت حثيثة في محاولة للتخلص من ابن باجة، ولم يلبث وقتا طويلا حتى دبّر له « ابن زهر الطبيب » مكيدة وهو أحد الحاقدين عليه، فوضع له سـمًّا ليهلـك بـه. فكانت وفاته فـي رمضـان سـنة 533 هجـري، وإذا صـحّ أنّه ولد سنة 475 هجري فيكون قد بلغ مـن العمـر ثمانيـة وخمسين عامًا.

يتّهمه خصومه بالانحلال في عقيدته، كما اتّهمـوه بـالكفر والزندقة، وهذا « الفتح بن خاقان » واحد ممّن أعماهم الجهل، يقول عن ابن باجة :

« إنّ الأديب أبا بكر بن الصائغ هو قذًى فـي عـين الـدين وعذاب لأهل الهدى. وقد اشتهر بـين أهـل عصـره بهوسـه وجحوده واشتغاله بسفاسف الأمور، ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم، واحتقر كتاب الله الحكيم وأعرض عنـه، وكـان يقول بأنّ الدهر في تغيّرٍ مستمرّ، وأنْ لا شيء يدوم على حال،

وأنّ الإنسان كبعض النبات أو الحيوان، وأنّ الموت نهاية كلّ شيء... إلخ... »[1]

وإذا كان ابن باجة يحمل مثل هذه الآراء، فيكون بذلك قد سبق معظم فلاسفة الغرب وعلمائهم في نظريّاتهم التي تدرّس الآن في معظم الكليات، كنظريّة داروين في النشوء والارتقاء، وفي تطوّر الكائنات، وهي النظرية التي أكّدتها الشواهد العلميّة، ولايزال إلى اليوم يرفضها المتزمّتون من رجال الدين...

إنّ هذه الآراء التي كان يعتنقها « ابن باجة » لَكَفيلة بأن تجعله عرضة للاعتداء في كلّ لحظة، سيما وقد قضى حياته كلّها في عهد دولة المرابطين، الذين كان إليهم أمر الحكم في المغرب الإسلامي يومئذ، ومعروفٌ أنّ حكّام تلك الدولة كانوا مُتشدّدين في الدين، ومُمْعِنين في أخذ النصوص المقدّسة على ظاهرهَا، حيث لم يكن للفكر الحرّ حظّ، ولا للبحث العلمي العقلاني نصيب، فلم تُتَح الحرية للفلاسفة والمفكرين، بقدر ما أُتِيحَ لغيرهم من أهل الدين من نفوذ وهيمنة وقمع للمفكّرين، وهو ما أدّى إلى تدهور الدولة الإسلاميّة في عصورها الأخيرة...

---

(1) كتاب « قلائد العقيان ومحاسن الأعيان »، صفحة 315، 316.

معنى التدبير

لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم. وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحدًا يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنّه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأمّا من اعتقد فيه أنّه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمًّى ذلك الترتيب تدبيرًا. ولذلك يطلقون على الإله أنّه مدبّر العالم. وهذا قد يكون بالقوّة وقد يكون بالفعل. ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوّة أكثر وأشهر. وبيّن أنّ التّرتيب إذا كان في أمور بالقوّة، فإنّما يكون ذلك بالفكرة، فإنّ هذا مختص بالفكر، ولا يمكن أن يوجد إلاّ منه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط، وما يقال عليه المدبّر فإنّما هو للتشبيه به. فالتدبير مقول بتقديم وتأخير.

وقد يقال التدبير على إيجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكوّن، وهو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر، وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك. وإذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في كل أفعال الإنسان كيف كانت. فذلك يقال في المهن ويقال في القوى، إلاّ أنّه في القوى أكثر وأشهر ولذلك يقال في ترتيب الأمور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة. وإذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضًا بعموم آخر وخصوص، وإذا قيل بعموم قيل في الأفعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني. وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن. وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضًا بالشّرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل، وقلّ ما يطلق عليه التدبير، حتى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد. وأمّا تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أجزاء لهذين النوعين.

وأمّا تدبير الإله للعالم فإنّما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهًا به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنّه إنّما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم. وبيّن أنّ هذا الصنف من الأسماء المشكّكة أبعد الأصناف المشككة عن التواطؤ، ويكاد أن يكون

مشتركًا اشتراكًا محضًا، والجمهور يقولونه بتشكيك، وأمّا الفلاسفة فيقولونه باشتراك محض، وإنّما يعدّونه في المشككة كأن يكون في شيء أنّه شبيه شيء، فنسميه باسم ذلك الشيء. وهذا الصنف لم يلخص في الأسماء المشككة لقلته. ولذلك لا يردف الجمهور على تدبير الإله بالصواب، فيقولون في تدبير العالم إنّه تدبير محكم ومتقن وما جانس هذه الألفاظ، فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب وشيء آخر شريف رائد له، فإن الصواب عند الجمهور كالجنس للفعل المتقن والمحكم، وتلخيص هذا في غير هذا الموضع.

والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه دلّ على تدبير المدن، أو قيل بتقييد فإنّه ينقسم بالصواب والخطأ. وقد يظنّ أنّ التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب، ظهر أنّ هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة. وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية. فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ. فأمّا تدبير المدن فقد بين أمره فلاطن في السياسة المدنية وبيّن ما معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ. وتكلّفُ القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضلٌ أو جهل أو شرارة. وأمّا تدبير المنزل فإن المنزل بما هو منزل

فهو جزء مدينة. وبيّن هناك أن ذلك المنزل الطباعي هــو للإنسان فقط وبيّن أنّ الوجود الأفضل لما هو جــزء هــو وجوده جزءا. ولذلك لم يجعل جزءا من الصناعة المدنيّــة تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصــناعة المدنيــة، ويبيّن هناك ما المنزل؟وكيف وجوده؟ فإن وجوده الأفضـــل أن يكون مشتركًا، وكيف صفة اشتراكه؟ وأمّا المنزل فـــي غير المدينة الفاضلة، وهو في المدن الأربع التي عدّت، فإنّ المنزل فيها وجوده ناقص وأن فيه أمرًا خارجًا عن الطبع، وأنّ ذلك المنزل فقط هو الكامل الذي لا يمكن فيه زيادة فلا تعدو نقصًا، كالإصبع السادسة. فإن المحكم هذا خاصته: أن الزيادة فيه نقصان. وأنّ سائر المنازل ناقصة بالإضافة إليه ومريضة، لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدّي إلى هلاك المنزل وبواره، ولذلك تشبه المرض. والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرضى، قد تكلف قــوم القول فيه، ومن بلغنا كتبهم في تــدبير المنــزل فأقــاويلهم بلاغية، وَبَيِّنٌ مما قلناه أنّ المنازل ماعدا المنــزل الفاضـــل مرضى، وكلّها منحرفة، وليست موجــودة بــالطبع وإنّمـــا وجودها بالوضع. ولذلك فصولها إنما هي بالوضع، اللهم إلاّ فيمَا اشتركت فيه مع المنزل الفاضل، فإنّ القول فيه له نظام معلوم ضروري، وهذا الجزء المشترك أوهم أنّ القول فيـــه

علمي، إذ ليس يخلو منزل أن يكون فيه أمور كثيرة مشتركة مما شأنها أن تكون في المنزل الفاضل. فإنّه إن خلا منــزل من ذلك لم يمكن أن يبقى ولا كان منزلا إلا باشتراك الإسم. فلنترك القول فيه ولنعرج عنه لمن تفرّغ للقول في الأمــور الموجودة وقتًا ما. وأيضًا فإن كمــال المنــزل لــيس مــن المقصودة لذاتها، وإنّما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع، وهو بيّن أن القول فيه جزء من القول فــي تــدبير الإنسان نفسه. فعلى أيّ الجهتين كان، فهو إمّا جزء مدينــة، فالقول فيه جزء من القول في المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية. فمن هاهنا تبيّن أنّ القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور، ليس له جــدوى ولا هو علم، بل إن كان فوقتًا ما، كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيون في كتب الآداب التي يسمّونها نفسانية، مثل كتاب كليلة ودمنة، ومثل كتاب حكماء العــرب، المشــتملة علــى الوصايا المشورية. وأكثر ما يوجد هذا أجزاء من كتاب، كما يوجد ذلك كالأبواب التي تتضمّن صحبة السلطان ومعاشــرة الإخوان وما شاكل ذلك. فإن جلّ ذلك إنّما كان الصادق منها وقتًا ما وفي سيرة سيرة فإذا تغيّرت تلك السيرة تغيّرت تلــك الآراء التي هيْ أقاويل كلية فصارت جزئية، بعد أن كانــت كلية، وصارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطرّحة. وأنت

تتبيّن ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه.

ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلا، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي. وأيضًا فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة. فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاِختناق بالفطر ولا غيره ممّا جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبيّن أنّ ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه. وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها، فإنّه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها، إلى أشياء أخرى تشهد بذلك. فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامّة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض. وكلّما بعدت

المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر وكـان فيها مرتبة هذين الصنفين من النـاس أشـرف. وبـيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل مـا هو معدّ نحوه وأن آراءها كلها صادقة وأنه لا رأي كاذبًـا فيها وأنّ أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحـدها، وأن كـل عمل غيره فإن كان فاضلا فبالإضافة إلى فسـاد موجـود. وإن قطع عضو من الجسد ضار بذاته إلاّ أنّه قد يكون نافعًا بالعرض، كمن نهشته أفعى فيصحّ بقطعه البـدن. وكـذلك السقمونيا ضارة إلاّ أنّها نافعة لمن به علة. وقـد تلخصـت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا. فبيّن أنّ كلّ رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكلّ عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ. ولـيس للكـاذب طبيعة محدودة، ولا يمكن أن يعلم الكاذب أصلا علـى مـا تبين في كتاب « البرهان ». وأمّا العمل الخطأ فقد يمكن أن يعمل لينال به غرض آخر، وقد وضع في الأعمـال التـي أمكن النظر عنها كتب، « كالحيل » لبني شاكر، فإن كلّ ما فيها لعب وأشياء يقصد التعجب بها لا مقصد لها في كمـال الإنسان الذاتي، فالقول فيه شرارة وجهل، فإذن ليس توضع في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأى غير رأيها أو عمل غير عملها. وأما في المدن الأربع فقد يمكن ذلك، فإنّه قد يمكـن

أن يخلّ هناك بعمل فيهتدي إليه بالطبع إنسان أو يتعلّمه من آخر، فيعلّمه، أو يكون هناك رأي كـاذب، فيشـعر بكذبـه إنسان ما، أو يكون فيها علوم مغلطة لا يعتقدون في شـيء منها، أو في أكثرها ما فيها أحد المتناقضين، فيقـع إنسـان بالطبع أو بتعلّمه من غيره على صادق المتناقضين، وأمّـا من وجد عملا أو تعلّمه علمًا صوابًا لم يكن فـي المدينـة، فليس لهذا الصنف اسم يعلمه، فأمّا مـن وقـع علـى رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيهـا نقيضـه هـو المعتقد، فإنّهم يسمّون النّوابت وكلّما كانت معتقداتهم أكثـر وأعظم موقعا، كان هذا الإسم أوقع عليهم. وهذا الإسم يقال عليهم خصوصًا، وقد يقال بعموم على من هو يرى غيـر رأي أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبًا. ونقل إليهم هذا الإسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع، فلنخصّ نحن بهذا الإسم الذين يرون الآراء الصادقة.

فبيّن أن من خواص المدينة الكاملـة أن لا يكـون فيهـا نوابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص، لأنّـه لا آراء كاذبـة فيها، ولا بعموم، فإنّه متى كان، فقـد مرضـت وانتقضـت أمورها وصارت غير كاملة، والسير الأربع قد وجـد فيهـا النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة، على ما تبيّن في غير هذا الموضع. ولمّا كانت جميع السير التي في

هذا الزمان، وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره – اللّهم إلاّ ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفُرسِ الأولى - فكلّها مركّبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع. وتلخيص ذلك نعرج عنه، ولم نفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان. بل الأصناف الثلاثة منها موجودون ممكن وجودهم، وهم النوابت والحكام والأطباء، وكأنّ السّعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنّما يكون لهم سعادة المفرد، وصواب التدبير إنّما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمّة أو مدينة، وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنّهم، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه.

ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد. وَبَيِّنٌ أنّه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول كيف يتدبّر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحًا، إمّا بأن تحفظ صحته، كما كتب جالينوس في كتاب حفظ الصحة، وإمّا بأن يسترجعها إذا زالت، كما وصفت في صناعة الطب.

كذلك هذا القول هو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها، إمّا بحسب غاية أو بحسب ما استقرّ في نفسه. وأمّا حفظها فذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السير الثلاث وما تركب منها، فإنّ الذي يراه جالينوس أو غيره في ذلك شبيه بالكيمياء وصناعة النجوم. فهذا الذي يصفه طب النفوس وذلك طب الأجسام، والحكومة طبّ المعاشرات. فتبيّن أنّ هذين الصنفين يسقطان جملة في المدينة الكاملة، فلذلك لم تعدّا في العلوم، كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول، كما يسقط علم الطبّ وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنائع التي استنبطت بحسب التدبير الناقص، وكما أنّ ما في ذلك من الآراء الصادقة يرجع إلى ما في الطبّ منها إلى الصنائع الطبيعيّة وما في صناعة القضاء فيرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية.

في الأفعال الإنسانية

كلّ حيّ فإنّه يشارك الجمادات في أمور، وكلّ حيوان فإنّه يشارك الحيّ فقط في أمور، وكلّ إنسان فإنّه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. فالحيّ والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعًا والصعود إلى فوق قهرًا وما جانس ذلك، وكذلك يشارك الحيوان الحيّ في هذه، إذ هما من أسطقس واحد. ويشاركه أيضًا بالنفس الغاذية والمولّدة والنامية في أفعالها. وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كلّ هذه، ويشاركه أيضًا في الحسّ والتخيّل والذكر والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيميّة. ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوّة الفكريّة وما لا يكون إلاّ بها. فذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره. وقد يستعصي ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق.

والإنسان لأنّه من الأسطقسات فتلحقه الأفعال الضروريّة التي لا اختيار له فيها، كالهويّ من فوق، والاحتراق بالنار وما جانسه. ومنه مشاركته للحيّ من وجه فقط، وهو النبات، ويلحقه أيضًا الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلا، كالإحساس وقد يقع في هذه ضرب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان عن الخوف الشديد، مثل شتم الصديق، وقتل الأخ، والأب، على أمر تملك، وهذه فللاختيار فيها موقع، وقد لخصت هذه كلّها في نيقوماخيا، وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختصّ به من الأفعال فهي باختيار، وكلّ فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانيّة الخاصّة به هي ما يكون باختياره، فكلّ ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكلّ فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية. وأمّا الإلهامات والإلقاء في الروع، وبالجملة فالانفعالات العقليّة، إن جاز أن يكون في العقل انفعال، فيشارك الإنسان فيها، فإنّ الإنسان غير مختص بها، وإنّما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية. فإنّ الحيوان غير الناطق إنّما يتقدّم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإنّ هذا

الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجرًا ضربه وعودًا خدشه لأنّه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأمّا من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن رويّة توجب كسره، فذلك فعل إنساني، فكلّ فعل يفعله لا لينال به غرضًا، غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنّه لا ينال به غرضًا، فإنّ كان له غرض ينال به لم يلحظه، فذلك الفعل بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط. مثال ذلك أن آكلا إن أكل القراسيا لتشهّيه إيّاه فاتّفق له عن ذلك أن لان بطنه، وقد كان محتاجًا إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض، وإن أكله المتعقّل الطبع لا لتشهيه إيّاه بل لتليين بطنه، واتّفق مع ذلك أن كان شهيًّا عنده، فإنّ ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض. وذلك أنّه عرض للنافع أن كان سببًا. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدّمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، فالبهيمي المحرّك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد

في النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها هو أيضا من بهيمي وإنساني، وقلّ ما يوجد البهيمي خلوا من الإنسان، لأنّه لابدّ للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته الانفعال، أن يفكّر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله. فأمّا الإنساني فقد يوجد خلوًا من البهيمي، والتطبب داخل في هذا الصنف، ولكن في هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، وإن كان معاونًا للرأي، كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وإن كان مخالفًا، كان النهوض أضعف وأقل.

فأمّا من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيميّة ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلاهيًّا من أن يكون إنسانيًّا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أنّ الرأي قضى به، وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية.

فإنّ الفضائل الشكليّة إنّما هي أمر النفس البهيميّة. ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلا بالفضائل الشكلية، فإنّه إن لم يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إمّا ناقصًا أو مخرومًا أو لم يكن أصلا، وكان ذلك الفعل مكرهًا وكان عسيرًا عليه، لأنّ النّفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلاّ في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي، مثل السبعي الأخلاق. فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق. فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائمًا، فهو إنسان سوء البهيمة خير منه، وما أحسن ما قيل فيه إنّه بهيمة، لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل، فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرًّا زائدًا في شرّه، كالغذاء المحمود في البدن السقيم، كما يقوله أبقراط: البدن الرديء كلما غذوته زدته شرًّا. وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من السماع وتقصيناه هناك.

وقد تبيّن ما الفعل الإنساني، وما الفعل البهيمي، وما الفعل الجمادي، وهذه جميع الأفعال التي توجد للإنسان، وكلّ واحد من هذه جنس لما تحته: فالفعل الجمادي ظاهر

أنّه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصلا، ولذلك ليس لنا أن نفعله، لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا، والفعل البهيمي هو أيضًا لا من أجل شيء، إلاّ أنّه من تلقائنا. ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنّه إذن إنما يجب أن تحدّد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط.

القول في الصور الروحانية

الفصل الأول

والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس. ويستعمله المتفلسفون باشتراك، فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانيّة الأولى. فلذلك تجد الأطبّاء يقولون إنّ الأرواح ثلاثة : روح طبيعي، وروح حسّاس، وروح محرّك، ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية. ويستعمل على النفس، لا من حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والرّوح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والرّوحاني منسوب إلى الرّوح، إذا دلّ على المعنى الثاني. ويدلّون به على الجواهر الساكنة المحرّكة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجسامًا، بل هي صور لأجسام، إذ كلّ جسم فهو متحرّك،

وشكل هذه اللفظة غير عربي. وهي داخلة في لسان العــرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العــرب. فإنّ المقيس عندهم أن يقال روحي، وإنّما اســتعملها كــذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة، مثل الجسمانية والنفسانية. وأمّــا الهيولانية فاللفظة دخيلة في لسانهم. وكلّما كان الجوهر بهــا أبعد عن الجمسانية كان أخلق بهذا الإسم. ولــذلك يــرون أنّ أخلق الجواهر بها العقل الفعــال والجــواهر المحركــة للأجسام المستديرة.

والصور الرّوحانية أصــناف. أوّلهــا صــور الأجســام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعّــال والعقــل المســتفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة فــي قوى النفس، وهي الموجودة في الحسّ المشترك وفــي قــوة التّخيّل وفي قوة الذكر. والصّنف الأوّل ليس هيولانيا بوجــه، وأمّا الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلا، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولَى لأنّه متمّم لمعقولات الهيولانية، وهو المســتفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعال. وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

وأمّا الصنف الأوّل فنحن نعرض عنه في هذا القول، إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله، وإنّما نستعمل في هــذا القــول

الروحاني المطلق، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه، وهو المعقولات. وأُسمّي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامّة، وأسمي ما دونها أي الصور الموجودة في الحسّ المشترك، الروحانية الخاصة، وسيتبيّن بعد هذا لم أخصّ هذا بالخاصة وتلك بالعامة.

والصور الرّوحانيّة العامة إنّما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها. وأمّا الصور الرّوحانيّة الخاصّة، فلها نسبتان: إحداهما خاصة، وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامّة، وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها، مثال ذلك صورة جبل أُحُد عند من أحسّه، إذا كان غير مشاهد له. فتلك صورته الروحانيّة الخاصّة، لأنّ نسبتها إلى الجبل خاصة، لأنّا نقول إنّها الجبل. ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أُحُد، ونحن نشير إليه في مكانه، وهو موجود مدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحسّ المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتّخيّل. ونسبته العامة نسبته إلى واحد واحد ممّن شاهده، فإنّه قد شاهده أعداد من الناس. وقد تلخص أمر هذه الصور الروحانيّة الخاصّة وأصنافها في الحسّ والمحسوس. واستُقصي القول فيها من جهة ما هي أمور طبيعية. وأما هاتان النسبتان فذكرت هناك دون أن تلخّص أصنافها. والتدبير الإنساني يستعمل أصناف هذه النسب حسب

ما بيّن بعد هذا. وقد تبيّن هناك أنّ الموجـودة فـي الحـسّ المشترك هي أحطّ منازل الرّوحانيّة، ثم الموجودة فـي قـوّة التّخيّل، ثم الموجودة في قوّة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوّة الناطقة، وأنّ هذه الثلاثة كلّها جسمانيّة.

والجسمانيّة في الحسّ المشترك أكثر من الجسميّة الموجودة في صور القوّة الذاكرة. ولا جسميّة أصلا في صـورة القـوّة الناطقة، ولذلك ترتفع عنها جملة النسبة الخاصّة التـي بينهـا وبين الشخص، فإنّه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية، ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة. فـإذا ارتفعـت الجسـميّة وصارت روحانيّة محضة لم يبقَ لها إلاّ نسبتها العامة، وهـي نسبتها إلى أشخاصها. وكذلك أيضا إذا ارتفعت الجسميّة أصلا من تلك الصور، ولم تكن لها نسبة إليها إلاّ بوجه آخر. وبـيّن أنّ الحمل إنّما هو من تباين النسبتين. وأمّا العامة فهي حمـل الكلي على شخص من أشخاصـه، فيكـون منهـا القضـية الشخصية التي محمولها كلي. وأمّا النسبة الخاصة فيكون منها القضية الشخصيّة التي محمولها شخص واحد. وأمّـا سـائر القضايا وأيّ النسبة بينها فالقول فيها في غير هذا الموضـع. وقد تلخص ذلك فيما كتبناه في المعقولات. وأمّا كيف نقول إنّ الجسمانيّة في هذه الروحانيّة على ما ذكرناه فقد تلخّص فـي الثانية من كتاب الحسّ والمحسوس.

الفصل الثاني

الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إمّا صادقة وإمّا كاذبة، وإمّا بالذات وإمّا بالعرض، وإمّا يقينيّة وإمّا مظنونة. وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أنّ اليقينيّة، إنّما تكون صادقة ضرورة، وأمّا المظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة.

ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة. والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإنّ الحسّ قد يكذب، مثال ذلك، حسّ المحرورين بالأشخاص التي يخاطبونها حسّ كاذب. وكذا طعم أصناف من المرضى كاذب، والإنسان بالصور

الروحانية المختلطة صادق وكاذب، وأفضل الصور الروحانيّة ما كان منها صادقا أو مرّ بالحسّ المشترك، لأنّا قد نتخيّل الأمور النائية البعيد عهدها، مثل تخيّل امرئ القيس، ونتخيّل أيضًا ما لا نشاهده، كما نتخيّل بلاد يا جوج وما جوج، ونحن لم نحسّها. فهذه الرسوم الروحانيّة لم تمرّ بالحسّ المشترك، فلذلك أكثر هذه كاذبة، وقد تلخّص كيف تكون صادقة في الثانية من كتاب الحسّ والمحسوس. فلذلك يشترط في هذه أن تكون مرّت بالحسّ المشترك. فأمّا ما كان منها صادقا، ولم يمرّ بالحسّ المشترك، فقد مرّ بالحسّ المشترك ما يقوم مقامه، وهو اسمه أو ما يدلّ عليه، ومرّ بالمصوّرة واستقرّ في الذكر. وهذه قد تكون صادقة، كامرئ القيس، وقد تكون كاذبة، ككليلة ودمنة، وهذا إنّما يوجد في الأخبار الموضوعة.

وقد يكون صنف آخر لم يمر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدلّ عليه، وقد يكون من قبل العقل وبتوسّط القوّة الناطقة، لاسيما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة، وذلك في الرؤيا الصادقة وفي الكهانات التي تذكر. وقد تلخّص أمر هذه في آخر الثانية من كتاب الحس، وهذه فلا تكون باختيار إنسان، ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول. وأيضًا فإنّها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا

يتقوّم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلا ولا نحوه تدبير إنساني، فلذلك لا مدخل له في هذا القول.

ويشبه أن يكون أمثال هذه الإلهامات الإلهية، ومن كانت له هذه القوة سمّي محدَّثا، ومنهم عمر بنُ الخطاب رضي الله عنه، على ما رواه المحدّثون. ومن هؤلاء أصحاب الظنون الصادقة، والفرق بين هؤلاء وبين المحدَّثين أنّ هؤلاء يتقدّم عنهم بالوضع أحد جزئي المتناقض على شريطة كلّ مطلوب، على ما يتقدّم عند الناس كلهّم، فيسبق إلى ذلك الإنسان الطرفُ الكاذب فيظنّهما على غير قياس، وذلك في أغلب أحواله. والمحدَّث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدّم ونقيضه معا ودون تذكّر يذكّره بذلك، ولا يتشوّق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس، فلا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلا. وذو الظنّ الصادق إنّما ينشأ لديه التصديق فقط، والمحدَّث ينشأ لديه التصوّر والتصديق معا. وقد لخّص هذا كلّه أرسطو في الثانية من الحس أو المحسوس. وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنّها مواهب إلاهية. ولا هذه يحدث عنها صناعة، لأنّها في الأقل من الناس. بل الأمر الطبيعي هو التوسّط، وهو وجود الظن مختلطا. وأفضل هذه الوجودات أن يكون أكثر ظنونه

صادقة وأن لا تختلط، إلاّ فيما شأنه ذلك. وأخسّ الحـــالات أن نظنّ في أكثرها الكاذب، وذلك أن نظنّ أبدا ما هو على الأقلّ، وهذا يعرف بالبعيد الظن، والآخر ظنّ ما هو علـــى الأكثر في ذلك الموضوع بحسب الأحـــوال التـــي تكـــون حاضرة، إمّا في الموضوع وإمّا ما يتصل به. فلا ينطق بها إمّا لغموضها أو لكثرتها، ويُرجّح بحسب ذلك ما هو علـــى التساوي أو على الأقل، إما ضروريا وإما علـــى الأكثـــر، وهذا لا اسم له. وأكثر ما يوجد هذا لمن كثـــرت تجربتـــه، وذلك بالإمعان في النسب. وهؤلاء يعرفـــون بـــالمتحنكين، ولذلك قليلا ما يخدعون، لأنّ الشباب أسرع انخداعا. وقـــد لخص ذلك أرسطو في كتابه في الريطريقا.

وأمّا الصور الرّوحانيّة الكاذبة. فما لم يكن له وجود، إمّا أن لا يكون موضوعه موجودًا، كما ذلك فـــي الأمثـــال، أو يكون موضوعه موجودًا، غير أنّه ليس فيه ذلك المحمـــول. والمحمول في الكاذبة إمّا أن لا يمكن، مثال ذلك ما كانـــت العرب تحكيه عن زرقاء اليمامة وتأبّط شرًّا، ومـــا تحكيـــه النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم، من أنّهم قتلوا ثم حيّوا ثم أحرقوا ثم حيوا، وهذا يرون أنّه أمر إلهيّ. وأمّا ما حكته العرب فإنّه من الظن. وأمّا أن يكون ممكنا في الحقيقة

مثال ذلك أن يكون زيد وهو غير نحوي نحويا، وإمّا لا يكون، فإنّ النحو يكون ممكنًا في إنسان ما غير أنّه لم يعلمه، فيظن أنّه نحوي.

وأمّا اليقينيّة من محمولات الصور الخاصة، فهي المحمولات التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانيّة، ولذلك تدرك بالحس. فهذه ضرورة يجب أن تمرّ بالحس المشترك. فمن هذه ما يُكتفَى في اليقين به بحاسة واحدة، وهو ما كان محسوسًا لحاسة خاصة، كاللون للبصر، والصوت للسمع، وسائر ما قيل في الحس والمحسوس، من الأحوال التي هي ضرورية في ذلك. ومنها المحسوسات المشتركة فلا يُكتفَى في اليقين بها بحاسة واحدة، حتى تتعاون عليها الحواس. وربّما احتيج إلى القوّة الفكريّة في ذلك. مثال ذلك هذا المرء حي، فإنّه لا يُكتفى فيه بالنظر دون اللّمس فإنّه قد يكون مغشيًّا عليه، ودون القوّة الفكريّة في أنّ هذا المرء حي قد يكون به انطباق العروق، فلا يتنفّس ويعدم جميع الأفعال الحيوانية، وإنّما بقي من أفعال الحيّ ما ندركه باللّمس، غير أنّه لا يفيد اليقين فيه، فتستعين القوّة الفكريّة بأشياء أُخَر تحس فيه، مثال ذلك أن يفصد فيخرج منه دم حارّ. ومثل أن تجعل صوفة أو مرآة عند فيه

فيظهر فيها رشح التنفس، فإنّ التنفس قد يكون من الخفاء بحيث لا تدركه الحواس.

فالحسّ يوقع اليقين في الصور الخاصة وقد يوقعه القياس. مثال ذلك هذا حائط مبني فله بَانٍ، غير أنّ القياس إنّما يوقع صورة الشيء الروحانيّة الفكريّة. فلذلك تقع في الحسّ المشترك على خلاف ما كانت عليه أو هي عليه من التشكيلات التي يدركها الحس منها. ولذلك يختلف الحسّ المشترك فيمن شاهد ذلك البنيان في إحضار صنم ذلك الباني، وسبب اختلافه هو أن لا يجتمع في القُوى الثلاث التي تحضر الصور الروحانيّة كما كانت في وجودها الجسماني، فلذلك إذا أجمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنّها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها، وهذا هو الذي ظنّه الصوفيون غاية قصوى للإنسان، وكذلك يقولون في دعائهم: « جمعك الله » و« عين الجمع »، لأنّهم لقصورهم عن الصور الروحانيّة المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانيّة مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائمًا، ظنّوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن

اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظـر وأنفس أحسن كثيرًا ممّا في الوجود، ظنّوا أنّ الغاية إدراك هذه، ولذلك يقول الغزالي إنّه أدرك مدركات روحانيّة وشهد الجواهر الروحانيّة وعرّض بعظم ما شاهد بقول الشاعر:

وكان ما كان ممّا لست أذكره.

ولذلك زعم الصوفيّة أنّ إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين مـن ذكـر المطلق، ولأنّه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكـن ذلك. وذلك كله ظنّ، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنّوها إذن لـو كانـت صـادقة وغايـة للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل لـه، وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميـع التعـاليم والعلـوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هـذه بـل والصـنائع الظنونيّة، كالنحو وما جانسه.

فبهذه الوجوه يقع اليقين في محمولات الصور الروحانيّة بالذات. وقد يقع بالعرض من الأخبار وتواترها، إلاّ أنّ ذلك إنّما يكون من اجتماع ما للقوّة الفكريّة مع القـوّة الـذاكرة ولذلك إذا لم يتّحد معها الحس، لم تحضر صورة الشيء كما

هو في الوجود. مثال ذلك أنّ في مصر النيل. فبهذا قد وقع اليقين، غير أنّ صورة مصر الروحانيّة ووضع النيل منها في الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا، لأنّ الحسّ المشترك لم يجتمع مع القوتين، فإن اتّفق اجتماعها عند إنسان صار عنده مدينة الفسطاط ووضع النيل منها، كما هو في الوجود، وشاهد الصور الروحانيّة كما هي في وجودها. وأما صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن الذكر، وهي التي تأخذه القوى عنه، فكلها وكلّ محمولاتها مظنونة، إلاّ ما اتّفق أن يقع بها اليقين بالوجه الذي ذكرناه، وهو بالعرض. وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة، منها في المحسوسات الخاصة أن يكون بالعرض، مثل أن يكون الإنسان في دخان الصنوبر زمانًا طويلا فيسودّ وجهه فيظنّ أن لونه أسود. وكذلك في الأصوات وسائر المحسوسات. فأمّا في المحسوسات المشتركة، فمن ذلك أغاليط الحواس، مثل ما يرى المتحرك في البحر أن الجبال تجري. ومن هذه تلتئم أصناف من صنائع المشعبذين.

وأمّا فيما ليس يحسّ، سواء كان من شأنه أن يحسّ غير أنّه غائب أم لأنّه قد فسد الجوهر ذو الصورة الروحانيّة، وإن كان حاضرا فيكون غائبًا عن الحس، وهذا إنما هو

أكثر فيما يتطاول زمان عدمه. فله أسباب أُخر إحصاؤها ليس بعسير، غير أن إحصاءها فيما نحن بسبيله فضل، إذ ليس نقصد إحصاء أصناف التدبير، بل إنّما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحّد السعادة الذاتيّة به، فأمّا استعمال الكذب فأنّه إنّما يدخل في إنالة السعادة أهل المدن، ولكن لا بكذب البحث بل بكذب الألغاز. وهذا كلّه قد يُستَقصَى في العلم المدني، ونحن إنّما نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحّد. ومن الصور الروحانيّة الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أُخَرُ شبيهة به، وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظنّ أنّها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها. وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنّها التعقّل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلا نَبَتْ أذهانهم عن ذلك. فكثير منهم يرى أنّ ذلك رعونة ونقصًا في الإدراك وضربًا من البلادة. ولذلك يفضل قَوْمٌ مُعاويةَ على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم، فإذا تعقب ذلك كلّه ظهر أن الأمر بخلاف ما ظنّوا، وسنبيّن ذلك فيما بعد هذا.

وأمّا وجود المحمولات للصور الروحانيّة بالذات، فـإنّ شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة، فإنّما هـو أن يكون ذلك موجودًا للصور الجسمانيّة كيف كـان وجـوده. ولسنا نحتاج في ذلك إلى اشتراط فيها بالذات في الصـور العقلية، بل إنّما يحتاج إلى ما ذكرناه فقط، وهو أن يكـون موجودًا للصور الجسمانية، لأنّ هذه الصـور الروحانيّـة خاصة كما قلناه قبل وتكون بالعرض إذا لم تكن في الصور الجسمانيّة، كما يعرض ذلك في الأصباغ، وكما يعرض ذلك عند غلط الحواس وسائر الأصناف التي عددناهَا قبل، وقـد يكون من غلط القوّة الفكريّة. ويشترك فـي هـذه الصـور الروحانيّة الخاصة مع المعقولات، مثل أن يقترن وجـودان في آنٍ فيظنّ أن أحدهما للآخر.

الفصل الثالث

وَلأنّا نريد أن يكون ما نقوله مستعملا يقتصر على ما يلتئم به ذلك، دون أن نردفه بما تحرّك النفس إليه، فلذلك رأينا أن نستعمل في هذا الفصل، مضافًا إلى الأقاويل التي تدلّ على ما يلتئم به التدبير للمتوحّد من الأقاويل البلاغيّة، الصنف الذي يعرف بالأقاويل الانفعاليّة، التي إذا تصوّرت المعاني التي منها يلتئم التدبير لم تتصور ساذجة فقط، بل تصوّرت بخيال يحض النفس البهيميّة لتتشوق كمال ذلك، فتذعن له وتتحرّك عمّا يقتضيه القول. وذلك كما يعرض في جميع الصنائع، كالكتابة، فإنّ القول الذي يشتمل عليها تتقوم به الكتابة في النفس، وأمّا إنفاذ أفعال الكتابة واعتماد إنفاذ أفعالها، فالمحرّك إليها أشياء أُخَرُ تخصّ النفس البهيمية.

فنقول: كلّ جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتـب فـي الوجود، أوّلها الروحانيّة العامة، وهي الصورة العقليّة، وهي النوع، والثانية الصورة الروحانيّة الخاصة، والثالثة الصورة الجسمانيّة، فأمّا الروحانيّة الخاصة، فلها ثلاث مراتب، أوّلها معناها الموجود في القوّة الذاكرة، والثانية الرسم الموجود في القوّة المتخيّلة، والثالثة الصنم الحاصل في الحسّ المشـترك، والصورة منها خاصة ومنها عامّة، والعامّة هي المعقـولات الكلية، والخاصة منها روحانيّة، ومنها جسمانيّة. وكلّ إنسان على ما تقدّم، فله أجناس من القوى. أوّلها القـوّة الفكريّـة، الثانية القوى الروحانيّة الثلاث، والثالثة القـوّة الحساسـة، والرابعة القوّة المولّدة، والخامسة القوّة الغاذية وما يعدّ معها، والسادسة القوّة الأسطقسيّة، فأما مـا قالـه عـن السادسـة والخامسة، فلا نسبة له إلى الحيوان أصلا، ولذلك يسميها قوم الطبيعة ويسمّون الخامسة طبيعة. فأمّا أفعال القوّة السادسـة فهي بالاضطرار صرفًا، فلا شـركة بينهـا وبـين أفعـال الاختيار. وأمّا أفعال القوّة الخامسة فهي أيضًـا لا باختيـار أصلا ولا باضطرار صرفًا. وتنفصل من الاضطرارية بـأنّ المحرّك في الجسم، وإنّما يحتاج إلى المتحرّك، وهي المادة، التي هي الغذاء. وبالجملة فإن المتحرك مثل اندمال الجـرح وما شاكله. وأمّا الرابعة فهي أيضا مثل أفعال القوة الخامسة،

غير أنها أقرب إلى الاختيار. وذلك أنّ الغذاء ضروري في قوام الجسد، وأمّا إلقاء المني في أنثى تولّده فليس بضروري ولا تقود إليه الشهوة ضرورة. وذلك بيّن بنفسه، فالاختيار إذا أدّى إليها، وهو إلقاء البذر في أنثى تولّده، فهذا فعل اختياري، وسنقول في الأفعال وكيف هي بعد هذا. ولذلك قد يعدّها قوم في الأفعال الاختيارية، وقوم في الأفعال التي لا اختيار فيها.

وأمّا الثالثة فأفعالها أيضا شبيهة بهذه، وهي لنا أيضا باضطرار، إذ كانت انفعالات، إلاّ أنّ منها ما هو أدخل في باب الاختيار، كالبصر، ومنها ما هو أقرب إلى الاضطرار، وهو اللمس، إلاّ أنّها كلها قد تمكّننا إذا شئنا أن لا ننفعل منها، كالهرب من الحرّ والتدثر من البرد وأمثالها.

وأمّا القوّة الثانية فلها أفعال وانفعال. فأمّا الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحسّ. وأمّا الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانيّة. وأمّا إذا كانت بهيمية فهي باضطرار، كما قلناه في الأقاويل التي قلناها في شرح السابعة من السماع.

وأمّا القوّة الأولى فإنّ التصديق والتصوّر فيها باضطرار، ولو كانا باختيار لما صدقنا بما يسوؤنا وما احتاج المتنبي أن يقول :

« فزعت منه بآمالي إلى الكذب ».

والأفعال الكائنة عنه باختيار صرفًا وكلّ قوة من القــوى الأربع أو مجموعها، للناطقة فيه مــدخل وللاختيــار فيــه مدخل. ولما كانت الأفعال الإنسانية هي الاختيارية، كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقة فيه مدخل. والنظام والترتيب في أُفعال الإنسان إنما هــو مــن أجــل الناطقة، وهما للناطقة من أجل الغاية التي جرت العــادة أن يقال لها العاقبة.

الفصل الرابع

الأفعال الإنسانية منها ما يكون كل جزء منها باختيـــار، ولذلك يمكن للإنسان أن يقف حيث يشاء من ذلـــك الفعـــل، كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصـــنائع. ومنهـــا مـــا الاختيار أكثر أجزائها، غير أن الغاية فيها لشيء آخر، وما يشاركه فيه قوّة ليست ناطقة كالملاحة والفلاحة، ومنها مـــا يوجد للإنسان بدؤها، فإذا فعل ما له أن يفعل تولى الفعـــل محرك آخر إلى تمام الفعل، كالإيلاد، فإنّه إذا ألقى الإنسان المنيّ في الرحم لم يكن عن اختياره كون الجنين ولا مـــن أمره شيء. فأمّا الصنف الأوّل فيختصّ باسم الجنس، فلذلك

يقال لها صنائع ومِهَن. وأمّا الصنف الثـاني الـذي تحتـه الفلاحة والملاحة، فيقال لها القوى، وقد لخصت هـذه فـي العلم المدني. وأمّا الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين، ينفصل أحدهما عن الآخر. والفعل الذي هو كالمبـدإ فهو باختيار، والثاني فليس للاختيار فيه حظ، ولذلك يـدخل فيما للاختيار ما منه اختياري، والثاني فإنّمـا تنظـر فيـه صنائع أخرى.

الفصل الخامس

الصور الروحانيّة منها ما له حال ومنها ما لا حال لــــه. فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانيّة، أمّــا إذا حصلت مجرّدة أو كانت مـــن الأنـــواع الموجـــودة كثيـــرًا كالإنسان، فإنّه إذا رأى إنسانًا وحصلت روحانيّته في النفس لم يكن لتلك الروحانيّة المرئيّة، ولا أثّرت في النفس أثـــرًا، فإن خطرت على البال وذكرت، فبالعرض، وذلك أن يلقـــى إنسانًا على المجرى الطبيعي في خلقتـــه وعلـــى المجـــرى المعتاد في زيّه. فتلك الصور الروحانيّة الحاصلة عنـــه لا تخطر بالبال إلاّ بالعرض. وذلـــك عنـــدما يخطـــر بالبـــال الطريق فيخطر جزء الجملة، فذلك بالعرض. وأمّا أن يرى الإنسان صورة شخص من نوع لم يعهده، مثل أن يرى أهل

البلاد الشمالية الفيل، فتلك الرؤية لتلك الروحانية، إنّما هي للنوع لا للروحانية، وعند ذلك تكون عند الإنسان عوض النوع، ومن هذه صنف آخر، وهو أن يرى إنسا لصًّا، فيحدث في النفس مخافة، وهذا يحدث في النفس أثرًا، لكنّه تأثّر عام كذلك كل لصّ، فتكون هذه أيضًا تتنزّل بدلا من النوع، وهذه لا تُؤثر عنها الأخبار ولا فائدة منها إلاّ بالعرض، كما قلناه، ومنها ما له حال. وهذه أصناف: منها ما حاله طبيعية مثل الولد والوالد، وبالجملة فذو الرحم، فإنّه عند ذوي رحمه ذو صورة روحانية ويقع عنه حديث. ومنها ما حاله أيضًا حال طبيعية، إمّا حال نقص وإمّا حال كمال. فأمّا حال النقص كالتشويهات والأمراض، فلنسمّ ما له حال نقص ما لا حال له، كما يقال للرديء الصوت أنّه لا صوت له. وأمّا حال الكمال، كما في الأحوال الجسمانية والنفسانية، وذلك مثل حسن الصورة واعتدال الأعضاء، والنفسانية كالفضائل كلها. وبالجملة فهي إما فضائل جسمانية، أو فضائل نفسانية، أو فضائل فكرية، أو نقائض هذه، إذ كان للإنسان بالطبع ولم يكن بالاكتساب.

ومنها صنف آخر، وهي الأمور المكتسبة، وهذه أصناف: إمّا صنائع، وإمّا قوى، وإمّا أخلاق، وإمّا قوى

فكرية، وإمّا أفعالها. ومنها صنف آخر مثل النسب، وتنقسم إلى جيدة وخبيثة، ولكلّ واحد من هذه جدوى أو ضرر لذي الصورة، وسنفصل ذلك كله إذا وصلنا إلى القول فيه.

وأيضا فإن الصورة الروحانية لهـا فـي موضـوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية أو أقلّ روحانية، والصـور التي في الحس المشترك هي أقلّ المراتب الروحانية، وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية. ولذلك يعبّر عنها بالصـنم، فيقال بأن الحسّ المشترك فيه صنم المحسوس، ثم الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية فلهـذه ينسب وجود الفضائل النفسانيّة، ثم التي في القوّة الـذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانيّة الخاصة.

وكلّ واحد من هذه فهو للإنسان محبوب بالطبع، وقلّ ما يوجد إنسان خلوا من إيثار واحدة مـن هـذه الروحانيّـة. وأفعال الإنسان كلّها، إذا كان جزء مدينة، فغايته المدينـة. وذلك إنّما يكون في المدينة الفاضلة فقط. وأمّا فـي سـائر المدن الأربع وما ركّب منها فإنّ كلّ واحد من أهل المـدن تقصيه كل واحد من هذه غايـة، ويـؤثر ملـذاتها، فـإذن التوطئات في المدينة الفاضلة غايات في غيرها.

والأفعال الإنسانيّة، إمّا أن يكون بهـا وجـود الصـورة الجسمانيّة فقط، وذلك مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن. فما كان من هذه ضروريًّا فهو مشترك، وما كان أزيد مـن الضروري، مثل التأنق في أصناف المطـاعم والـروائح، وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقط فهو جسـماني محض. وفي هذه يدخل السُكْر، ولعب الشطرنج، والصـيد للالتذاذ، ومن جعل هذه وكده فهو جسماني محض. وهـذا الصنف قليل في الناس. ومثل هـذا لـيس لصـور مـن الروحانيّة عنده قدر ولا يشعر بها، وذلك لإفراط جسمانيّته، وهذا الصنف إنّما يوجـد أكثـر ذلـك فـي أعقـاب ذوي الأحساب. وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبوت شرف الإنسان. ولذلك إنّما ينتقل الهول عن أجناس الأمم على أيدي هؤلاء. والسبب في ذلك يقدر الإنسان أن يأتي به إذا تأمله من قبل نفسه وليس هذا الموضع لإثباته.

وجميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة علـى ذمّ أمثـال هؤلاء من الناس. وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام.

وهؤلاء هم الذين أخلدوا إلى الأرض. وفيهم قوله عـزّ اسمه: كـ « **الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشـيطان**

فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه ».

ومن شأن هؤلاء أن لا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصوّر الروحانيّة أصلا. ومتى عرضت عليه لم يعرّج عليها ولا اشتَاقَ إليها، فسواء عذله وتركه، ومثله كمثل الكلب، إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث، وهؤلاء كما قلنا قليل، لكنّهم موجودون، بل إنّما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة، وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر.

وإمّا أن تكون الأفعال نحو الصور الرّوحانية وهذه أصناف. الأوّل منها ما هو نحو الصور الروحانيّة التي في الحس المشترك. وهذه الطائفة كثيرًا ما تصحب الأولى، لكنّها بهذه هي أشرف وبتلك هي أخس. وهذه الأفعال هي إمّا مكتسبة وإمّا طبيعيّة. أمّا المكتسبة فهي أحوال في تلك وآثرها كلّها الملابس. فإنّ الدثار للأولى وألوان الدثار لهذه، لأنّها تُبقِي الصور الروحانيّة في الحس المشترك، كما أدركها مقترنة في اللّباس والأمور المدركة معه في آن واحد، سواء كانت فيه أو خارجة عنه، وفي هذه تدخل أحوال المساكن، وهناك وضع المأكل والمشرب وآلاتهما. وكثير من الناس تزدوج فيه هاتان، وذم هؤلاء أقل، وقد

يوجد آراء غير مكتوبة تحمد هذه وتراها نبلا، وهذه يجلّ قدرها في بعض السير وفي بعضها يخسّ.

وقليل ما توجد له هاتان مفردتين، لكنّه أكثر من الأوّل. وإنّما عُدَّتْ هذه نبلا لموقع الصورة الروحانيّة منها. وعلى أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر.

وأمّا شرف الأحساب فلا تنقرض على هؤلاء لأنّ من له هذه الطبيعة قد يرى ذلك بعض الناس شرفًا لعفته، لاسيما متى كان الأغلب عليه الأفعال التي للصورة الروحانيّة، فإنّها قد تغلب في بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس ممّا يلي أجسامهم ويبرزون للناس جزء الدثار الأحسن، حتى أن بعضهم يتأنّق في ذلك. وذلك موجود كثيرًا في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول، وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر. وهؤلاء يعرفون بالمتجملين، وتلقب هذه السيرة بالتجمل. فلذلك يقال إنّ التجمل يذهب بالمال، ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها.

وأمّا الأولى فإنّها مذمّة ومندمة، وأكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سرّه ويهرب عنها ويذمها في جهره. والثاني منها التي نحو الصورة الروحانيّة التي في التخيّل. وهذه أصناف: منها ما يقصد بها نوع ما من الانفعال،

كلباس السلاح في غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيآت النفسانية. وفي هذا يدخل ما يصنعه الملوك عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل، من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها، وكلباسهم السلاح في مجالسهم إلى سائر ما تجده مكتوبًا في التواريخ عن ملوك الأمم. ومنها ما يقصد به الالتذاذ، كالشّتم، والتودّد، والبر، والهزل داخل في هذا الصنف، وكثير من الملابس والمساكن والهيآت التي يعجب منه. وفي هذا الصنف يعد حسن الحديث، وحفظ الأخبار، والأمثال والأشعار. ومنها ما يقصد به الكمال فقط، وإن عرض فيه بعض هذه فبالعرض، وهي الفضائل الفكرية وهي العلوم، والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الاستنباط وبعض الصنائع داخلة في هذه، وسنلخصها بعد هذا، والفضائل الشكلية كالسخاء، والنجدة، والألفة وحسن المعاشرة، والرفق، والتودّد، والأمانة، والفضائل المظنونة كاليسار، وإفراط الغيرة والأنفة، ويدخل في هذه سائر ما ذكرناه في الصنف الأوّل. وهذه قد يقصد منها أن تولّد في النفس خشوعًا، فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجيّة. وقد لا يقصد منها شيء أصلا، سوى أنّ الإنسان يهوى أن يفعل

هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية، وإمّا أن يقصد منها ماعدا الصورة الروحانيّة، فإنّما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظنّ أنّه يعلم ذلك. وما كان العلم بها أكثر كان فعله لها أقوى وأتمّ، وحيث لا يظنّ أنّه يعلم فإنّه لا يفعلها. فإن عمل شيئًا منها فبعسر أو غفلة. وما كان من هذه صادقًا فلا اسم له، وما كان من هذه بالعرض أو كاذبًا يسمّى الرياء، وبالجملة فإنّما يقصد منه صاحبه الانفعال. ومن يفعل هذه لأجل الانفعال، فعمله شوقي إن طلب منه الكرامة أو غيرها، أو يجري مجرى الشوقي إن طلب منه الخشوع دون أن يظنّ به الكمال. وأمّا الأوّل فلا اسم له، لكن يعرف باسم الجنس، وهو العمل الفاضل وعلى طُرق الفضيلة. وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله. وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح: « من كانت هجرته إلى الله فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه ». وبالجملة فالأجر على ما جاء في الحديث الصحيح: « الأعمال بالنيات، ولكلّ امرئ ما نوى ».

ومنها الأفعال التي ننال منها كمال الصورة التي في الذكر، وهذه مؤثّرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أنّ أكثرهم

يظنّ أنّها السعادة، لاسيما متى ازدوجت مع تلـــك وكانـــت صادقة، والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم ولذلك قال الشاعر:

أمـــا ويٍّ إنَّ المـــال غَـــادٍ ورائـــح

ويبقـــى مـــن المـــال الأحاديـــث والـــذكر

ويرون أنّ الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر:

ذكر الفتى عمره الثاني.

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لبنت زهيـــر الشـــاعر: « أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا مـــا يبقـــى ». والأخبـــار والأشعار في ذلك كثيرة جدّا ذائعة.

وهذه الأفعال هي في بعض السير أخفى وفـــي بعضـــها أكثر. وهي تنال أكثر ذلك، وأتمّ بالأفعال التي عدّدت فـــي القوى الخياليّة. وأمّا التي في الحسّ المشترك، فإمَّـــا أن لا ينال بها أو ينال قليلا نزرا جـــدًّا. وأمّـــا جميـــع الأفعـــال الجسمانيّة فكلّها تنال بها المذمة، ولكن ليس تنال بجميع تلك الأفعال بذاتها، إذ تلك الأفعال تنال بها الصورة التـــي فـــي القوّة الخياليّة. وإنّما ينال بها ما في الذاكرة بأن يقترن إليها شيء آخر. وذلك إمّا أن تكون سير الأمة حفـــظ الأقاويـــل الموروثة، فيصف الشاعر ذلك ويتداوله الناس، وذلك مثـــل

ما فعل المجّان بالأعشى الشاعر، وإمّا أن يكـون الفاعـل غريبًا معجبًا فيتداوله الناس لإعجابه، وبالجملة بأن يقرن به انفعال عند ذكره، فيستظرف الناس من ذلـك الخبـر بـه فتتوارثه الأعقاب، ومثله ما يكون بإتقـان أفعـال المـتقن كصانع، وكباب إيوان المدائن وأصنام الخالديات، ففي هـذا الصنف تدخل أكثر التواليف والأشعار والخطب. وأمّا مـا يقصد به الشاعر فلا مدخل له في العمل الفاضل، وإنّما هو شوقيٌّ أو يجري مجرى الشوقي.

وأمّا الأمر الغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مأتاه، فقـد يصنعه الأفاضل لا لينالوا به الذكر بل لأجل كمال العمـل. ولمّا كان شائعًا عند كبار الأنفس وعند المسـتأهلين لتـدبير المدن وكان كثيرًا صار لهؤلاء في التدبير. لذلك جـاء فيـه الوعيد مثل ما جاء في أفعال النقائص، كالريـاء وكالأفعـال الجسمانيّة. فكذلك ما جاء في الحديث لمن قصد وفي التهور: « من قصد السمعة أمر الله تلك السـمعة التـي قصـدها أن تصير حية من نـار ». والأحاديـث التـي حـدثت عنـه: « فيخلق عقارب فتلدغ كل واحدتها صاحبه ثم تتقيّأ سمومها فتمرج باللعنة ويسقاها قاصد السمعة». وكما يوجد فعل فـي هذه القوّة يختصّ بفاضل الذكر، كذلك يوجد أيضًـا انفعـال

يختصّ به الفاضل في ذلك، فتبقى صورته الروحانيّة التي في الذكر مدّة أطول من تلك، ويكون ذكره فيها أكثر. وهذا ليس بفعل إنساني ولا يعتمد فيه صاحبه أكثر من الصدق. وذلك يكون في غير ذي الذكر، وإنّما يكون ذلك كما بيّنهُ أرسطو في الثانية من الحسّ باجتماع القوى الثلاث، فيظهر لصاحبه الصدق، ولا يمكن أن تجتمع كلّها فيكذب، واجتماعها ليس محدودًا ولا يكاد الإنسان يشعر بها، ولذلك الحق كثير على الإنسان ترداده طويل بقاؤه. والذكر الكاذب بذلك تعينه سريع امحاؤه قليل على الألسن ترداده. وأمّا كيف ذلك فسنقول فيه بعد هذا.

أمّا الأفعال التي تحصل للروحانيّة العامة، وهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، وكأنّها التُّخُومُ بين هذه الممتزجة بالجسمية، إن قيل لهذا الصنف امتزاج، وبين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك، فَإِنّا نرجئ القول فيها في آخر الكتاب.

الفصل السادس

من الناس من تغلبُ عليه الجسمانيّة فقط، وهـؤلاء هـم أخس الناس، ومنهم من تغلبُ عليه الروحانيّة اللّطيفة جـدّا، ومنهم من يوجد فيه كلّ واحدة من هذه. وهذه تختلف بالأكثر والأقل. والصنفان الأوّلان قليلا الوجـود، إلاّ أنّ الجسـماني أكثر. وأمّا الطرف الآخر، وهو الروحاني الأكمـل فأقـلّ وجودًا. وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وابـراهيم بـن أدهم، فأمّا هرمس فإنّه الطرف الأقصى من هـذا الصـنف على ما يقوله أرسطو في كتاب نيقوماخيا.

وهذا الصنف يختلف بالأقلّ والأكثر وذلك بأن يقترن به سائر تلك ويكون عمله بأحدها أو ببعضها، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان لا يطلق على أحدهما الخسة، بل تقال بتقييد. ويطلق على الآخر الشرف، فيقال منفـردًا

دون تقييد. فأمّا الأخس فهو أن يفعل الفعل الذي نحو الصورة الروحانيّة، غير أنّه لا يفعل ذلك إلاّ عندما لا يقطع به عن الأفعال الجسمانيّة تصغير، فيفعل ذلك. فهو خسيس بهذا الإيثار، شريف بما يحصّل بصورته الروحانيّة. والمقابل له هو الذي لا يفعل من الأفعال الجسمانيّة إلاّ ما يقطع به عن الأفعال الروحانيّة، فإن قطع فيكون الفعل الرّوحاني قليلا جدًّا والفعل الجسماني عظيمًا جدًّا. وهذا الطبع ممّا يمدح به، ولذلك قال الشاعر:

« أبوا أن يفرّوا والقنا في نحورهم ».

ثم قال:

« ولو أنّهم فرّوا لعاشوا أعزّةً » .

وهذا الصنف شأنه الازدراء بالأفعال الجسمانيّة وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع وتكلّف الأعمال الشاقة في ذلك الفعل الذي شأنه أن تحمل عنه صورته الروحانيّة. وقد شوهد من هذا الصنف جماعة.

والتعلم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف. والصوفية، أمّا في الحقيقة، فداخلة في هذا الصنف، وأمّا بحسب مقصودهم الذي يعهدونه، فداخلة في الروحانيّة العامّة التي هي كمال الناطقة. وسنقول في ذلك إذا انتهينا إليه إن شاء الله.

الفصل السابع

قد تقدّمنا فلخصنا قبل أنّ جميع الأفعال الروحانيّة هي إمّا شوقيّة أو تجري مجرى الشوقيّ. وذلك أن يطلب بها الغاية التي شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها، فهي غاية بالعرض، وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانيّة المتخيّلة أو التي في الذاكرة، الكرامةَ والسمعة، إمّا ليكبر بذلك أو لينال بها جزءا من الخيرات الخارجة، ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشيء سوى أنّه خير وجميل. فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث لا يعلم، بل الأحرى به أن يفعل أكثر ذلك حيث لا يعلم. ويختصّ هذا الصنف بالتألّم إن ذكر له فعله ذلك أو مدح به. وهذا الصنف لا يكون منّانا ولا فخورا، بل إنّ اضطرّ إلى ذكره فلا على جهة الفخر، فلذلك قال صلى الله عليه وسلم:

« أنا سيّد ولد آدم ولا فخر». وإنّما كان إخبار نفسه بالصفة الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بالصفة الموجودة له، وإخباره بذلك كإخباره بسائر صفاته الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بذلك أنّه يفخر، كما يقول الإنسان: أنا اليوم صحيح، وما جانس ذلك.

وأمّا الشوقيُّ فهو منّان في الأكثر، ويجب أن تذكر له أفعاله الجميلة. فالشوقيُّ غايته الأمر الخارج، فإن لم ينله ذهب عمله باطلا. وأمّا الفاضل فتحصل له غاية لم يعتمدها. وأكثر الناس لا يعلمونها، فضلا عن أن يعتمدوها، فلا يعلم ذلك إلاّ حكماء الطبائعيين والحكماء بحكمة الأخلاق فقط. ويحصل له ما أراده أولئك واعتمدوا فيه على أنّه ربح زائد على الغاية الذاتيّة، إلى سائر ما عدّد قبل هذا. وهذه كلها مواهب إلهية. وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق الذي يغتذِي به الأصحاء، وإن لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه، فتحصل له الصحة وهو لم يتعمدها، إلى سائر ما يحصل له من الأرباح. وكما أنّ الصحة إنّما تُحصّل للفاضل الشهوة، اعتمدها أو لم يعتمدها، كذلك هذه الروحانيّة المحضة الشريفة إنّما تحصّل للفاضل الخلق، سواء اعتمدها أو لم يعتمدها. وكما أنّ الشهوة إنما تكون فاضلة إذا أرادت الأفعال التي تفيد بالذات الصحة، كذلك الخلق الفاضل إنّما

يصير به روحانيّا بأن يكون عنه الفعل الذي يحصل له عنه بالذات هذه الروحانيّة. وكلاهما موهبة إلهية يخصّ الله تعالى بها من يشاء من خلقه، وليس للإنسان في ذلك حظ، فإنّ المال قد يرزقه الله للإنسان على يدي إنسان آخر، فيكون لذلك الإنسان في ذلك الفعل نصيب. فلذلك يوصف الإنسان بأنّه منعم بالمال، وكذلك سائر المواهب التي ليست إلهية.

فأمّا المواهب الإلهية فهي ما لا يمكن أن يكون الإنسان سببا لها، وهذه منها. وهي وإن لم تكن أجلّها فليست بأخسّها، بل هي متاخمة للجليلة، سنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسّة في القول في الناطقة.

الفصل الثامن

وأمّا الطبيعية فمنها مـــا بـــالعرض وتجـــري مجـــرى الضروري، الذي لا اختيار لذي الروحانية فيه، مثل شرف الآباء، ومنها ما بالذات، فمنها المشتركة ومنها الإنســـانيّة، وأمّا المشتركة كحبّ الآباء للأولاد فـــإنّهم يحبـــون صـــور الأولاد الروحانية. فإن الأمّ والأب، سواء كان حيوانا غيـــر ناطق أو إنسانا، إذا غاب عنه ابنه غيبـــة لا تـــدرك بهـــا الصورة التي عنده اطّرحه. فإنّ تشابه عليه غيـــره حتـــى يدرك منه تلك الصورة أحبّه، ولو أحبّ الجسمانية ما أمكن يحبّ غير ابنه. وذلك بيّن في الإبل وعطفها على البوّ الذي

تتخذه العرب لتدرّ عليه. وهذه الصــورة بهــا تمــام أولاد الحيوان الكامل وما يجري مجراه، كالمرضعات من الأولاد وكالبيض عند التحضين. فهــذه الأحــوال التــي للصــور الروحانية هي للأولاد ما داموا لم يقدروا على الغذاء. وأمّا إذا قدروا على الغذاء فما بعد هي إنسانية فقط، اللهم إلاّ مــا يحكيه قوم عن الفرس أنّه لا ينكح أمّه. وأمّا سائر ما للقرابة فكلّها إنساني وأكثرها بالوضع والشريعة. وقد قيل في هــذه الأحوال المقدار الكافي في الخامسة من سياسة أفلاطون.

الفصل التاسع

فأمّا الأحوال التي توجد للصور الروحانيّة الخاصة من حيث لها النسب العامة، فإنّا نقول فيها إذا قلنا في الأفعال الإنسانية، والرّوحانيّة الخاصة من حيث لها النسب العامة، هي إمّا إحساسات وإمّا خيالات. ولهذه الصور يتحرّك الحيوان حركاته الخاصة. وقد تبيّن كيف ذلك في مواضع شتّى. ولذلك كلّ متحرّك من تلقائه حسّاس، وكلّ حساس متحرّك من تلقائه. فأمّا الأجرام المستديرة فليست متحرّكة من تلقائها إلاّ على طريق التشبيه، إذ ليس لها أن تقف. فإنّ كلّ متحرّك من تلقائه يسكن من تلقائه، وإنّما تشترك تلك الأجسام والحيوان في أنّها مؤلفة من المحرّك والمتحرّك وتفترق بغير ذلك.

وقصدنا فيما نحن بسبيله الأمور التي تنسب إلى الإنسان. والإنسان له أحوال تشتمل عليها يوجد له بحسبها أفعال قوى ما، وأحوال أُخَرُ توجدها أفعال قوى أُخَرُ.

وتتجدّد هذه الأحوال بأجرام العمر. فالأوّل من تلك يوجد له في سنّ الطفولة، وذلك من وضعه إلى أن يتحرّك بجملة جسده إلى ما يشتهيه. فإنّه مادام كذلك فإنّما يفعل عن النفس الغاذية. وأمّا ما يوجد له من الحركة والتغيّر، فليس محصورًا، ولا القول فيه في هذا النحو الذي نقصد ونرى.

وأمّا حاله من وقت ما يتحرّك إلى ما يشتهيه إلى وقت توجد له فيه الرويّة، فلا اسم له يخصّه في لسان العرب مُتعَاطَى، اللهم إلاّ أن يكون ذلك عند أهل العلم بغريب اللسان، فلننقل إليه اسم أقرب الأسنان إليه، وهو اليفعة، وبيّن أنّه في هذا الوقت من العمر حيوان فقط، وأنّه إنّما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. وأمّا من لدن تنشأ لديه الرويّة فعند ذلك هو إنسان بالإطلاق ومُكْتَفٍ بنفسه، ليس به ضرورة إلى من يكفله. وأمّا في السنين المتقدّمة، فإنّ السنّ الأولى فالصور الروحانية موجودة فيها بهذه الحال بالطبع لكلّ من يكتفل ابنه، وأمّا السن الثانية فقد يوجد لبعضها أيضًا بعض في هذا الزمان، كالدجاج والنعج، فأمّا تمام المدّة فللإنسان خاصة، إذ سنّ الحيوان غير الناطق لا تنقسم

بالروية، بل إنّما تنقسم بأحوال أخر. وقد قيل كيف يكون ذلك في كتاب أخبار الحيوان. وذلك في المقالات العشر من كتاب الحيوان. فأمّا السنّ الثالثة فهي بالوضع، ولذلك لم تلزم بعض الشرائع كفالة الأولاد فيها. والحال الموجودة منها لصور الأولاد الروحانيّة فحال أخرى ومحبّة أحرى بها أن تكون بالوضع، وللطبع الإنساني فيها مدخل ما. وهذه تختلف بحسب السير، كسيرة الجماعيّة، فإنّ الأولاد فيها أحبّ منهم في سائر السير على التعاون على حفظ المنازل. وذلك بيّن في العرب والبربر. وفي هذه السير يقع العقوق فيوجد كثيرا.

وأمّا في باقي الأسنان، فسنّ الكهولة وسنّ الشيخ وسنّ الهرم، فإنّ الصور الروحانيّة تختلف فيها كلّها. وتلخيص ذلك سهل لمن تفرّغ في النظر فيه، ولذلك متى كان ذو سنّ ما لا يفعل أفعال القوى المنسوبة لتلك السن، فإنّما هو في السنّ الأولى لم ينفصل عنها. فإنّه إن نقصته القوى فذلك نقص في الطبع، مثل المعتوهين، وأمّا أن توجد له القوى فلا يفعل عنها فذلك أيضا معتوه، ولكن دون ذلك الأوّل. وأما أن يفعل عنها غرابة يقصد الأمور التي كان يقصدها في السن الأولى ويستخدم القوى المستجدة في تحويل أفعال تلك القوى، فهو بهيمي لا فرق بينه وبين البهيمة، غير أنّه

يفعل فعل تلك البهيمة أكثر وأجود بالرويّة. وَبــيِّنٌ أنّ كــلّ حال في سنّ ما فهي توطئة لما بعدها وخادم لها. فإذا فعــل فقد صيّر التوطئة غايــة، والغايــة كالتوطئـــة، والــرئيس مرؤوسا والمرؤوس رئيسا. ولذلك يقول أرسطو في المقالة الأولى من نيقوماخيا : « فإنّ النقص ليس من قبل السنّ أو بها، بل من قبل العادة والخلق ». ولذلك يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السّنين، إذ بينهما سنّ الكهل. ولذلك يستحسن من المحتلمين اللعب بالسلاح لأنّه بحــال الجــد، ويستحسن من الشباب المرح والهــزل، لأنّــه أوّل أفعــال الرويّة، إذ ذلك متوسط بين اللّعب والجدّ، ومن الكهول البرّ والتودّد، إذّاك هو الحدّ الذي في المرح والهزل. ويستحســن من الشيخ جودة الرأي وجودة المشورة والحكمــة والعقــل، وبالجملة فالفضائل النطقيّة. فلذلك لا يكاد يوصــف بالــذكاء والذّهَن، فإنّهما إنّما يحتاجان لتحصــيل الأمــور النطقيّــة، والشيخ إذا كان على الحال الطبيعي فقد حصّل ذلك، بل ذلك للشابّ. وكذلك جودة الفكر للكهولة وحسن الروية، فإن الشيخ يجب أن يكون عنده بالفعل الغايات مفروغًا منها.

· وأما سنّ الهرم في الأوّلين فهو منها بحال نظيرة للسنّين المتقدّمين، لأنّه في الأولين ليس إنسانا بالإطلاق، بل إنسانا ينشأ، وفي هذه السنّ يبلى. ولذلك يجب أن توجد له الحكمة

فقط، وهذا هو اللائق به. ولذلك يجعل سقراط صاحب هــذا السنّ إذا كان حكيما في جزائر السعداء. وأمّا الذي يعنـــي بهذه الجزائر، فيلخصه في صناعة تدبير المدن. وكذلك متى وجد بعض هذه الأحوال في السنّ المتقدمة قبلهــا، لاســيما متى كان في السنّ البعيدة منها، مثل أن يوجد الوقار والبرّ والتودّد، وأبعد من ذلك المشورة في الصبيّ، فإن ذلك إمــا عن نقص في الطبع، مثل ما قد شوهد ذلك. فمتى تطــاول السن به نقص وخمد أسرع من خمود نار ايرقليطس. وإمّا عن مثل ما يوجد في هذا الوقت من أولاد المتــرفين وأولاد ذوي الأحساب فَبَيِّنٌ أنّهم يظهرون ذلك من غير أن يكونـــوا أهلا له. وهذا إذا اتفق أن يكون ممّا تظن به الفضيلة ويتقبّل في المدينة، كان أعظم أسباب الفساد فيها قــوّة، أيّ مدينـــة كانت من المدن الأربع، فإنّ الإمامية لا يمكن ذلــك فيهـــا أصلا، ولكن قد يكون في مدينة الكرامة ثــم فـــي المدينـــة الجماعية ثم مدينة التغلّب.

الفصل العاشر

أمّا الغايات التي يتضمّنها المتوحّد فهي ثلاث : إمّـــا أن تكون لصورته الجسمانيّة، أو لصورته الروحانيّة الخاصة، أو لصورته الروحانية العامة، فإنّ الغايات التي لـــه وهـــو جزء مدينة إماميّة. فقد تلخّصت في العلم المدني. وأمّا التي تنصبها له في مدينة من حيث هو جزء مدينة، فـــإنّ مـــن أفعاله فيها ما يليق بالمتوحّد فيكون إحدى هـــذه. وأمّـــا أن يكون في المدينة الفاضلة، فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني، والرويّـــة والبحـــث والاســـتدلال، وبالجملـــة فالفكرة، تستعمل في نيل كلّ واحد منها. فإنّه إن لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيميا، لا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات، أكثر من أنّ الموضوع جسم خلقته خلقة إنسان،

فأمّا من كان غرضه غرضا بهيميّا، سواء نِيلَ بفكرة إنسانيّة أو لم ينُل، كان جدوى إنسانيّته وجدوى البهيمية واحدا. ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة، أو يكون بهيمة مفردة. وَبَيِّنٌ أن ما له هذا بالفعل البهيمي لا يلتئم منه مدينة، ولا يكون جزء مدينة أصلا. فهو إنّما يوجد للمتوحد، وغايات المتوحّد كما قلناه. فإذن غاية البهيمي إحدى الثلاث، وهذه لا تكون للصور الروحانيّة العامة، فإن ذلك هو للعقل، وذلك بالنظر، وبيّن أنّها الاثنتان: وهي الروحانية الخاصة والجسمانيّة.

فأمّا الروحانية الخاصة فقد توجد في كثير من الحيوان أفعال تنال بها، مثل الحياء للأسد، والعجب للطاووس، والملق للكلب، والكرم للديك، والمكر للثعلب، إلاّ أنّ هذه إذا كانت للبهائم كانت طبيعيّة للنوع، ولم يختصّ بها شخص من ذلك النوع، بل إن أُدرك لِصُورَةٍ روحانيّةٌ خاصة بشخص ذلك النوع تعطيه هذه الحال، فشرفه بالنوع. فأمّا لشخص ما منه، فلا يوجد ذلك إلاّ للإنسان خاصة. وهذه الأنواع التي توجد لها هذه الأخلاق الكريمة هي من أشرف الحيوان. وأمّا ما لم تكن فضائل لأنّها تستعملها في كلّ وقت، سواء كان ذلك ينبغي أوّلا، فلذلك ليست فضائل إلا باشتراك الإسم، وقد لخّص ذلك في غير هذا الموضع.

وأمّا من غايته الجسمانيّة فذلك والبهيمة سواء، وهذه الكمالات بالجملة إمّا كمالات شكليّة أو كمالات فكريّة. والكمالات الشكليّة يمكن في بعضها أن يشارك فيها البهائم. والأحوال التي توجد للصور الروحانيّة، وهي فضائل شكلية، يمكن أن تشترك فيها البهائم، لكن لا توجد إلا لأنواعها كالنجدة والحياء الموجودين للأسد، ليس لأسد واحد، لكن لكلّ أسد، بل إنْ وجد لشخص أسد حيّ يوجد لصورته الروحانيّة الخاصة شيء يخصّها من ذلك، كالإفراط مثلا، لكن ذلك لصورته بالعرض. وصور البهائم الروحانية إنّما تختص بأحوال هي كمالات إذا أخذت عوضا من النوع، فإن وجد لشيء منها حال فبالعرض، وما يوجد من هذه الأحوال المشتركة للصور الروحانيّة الإنسانيّة، فكلّها تخصّها، لا لأنّها عوض عن النوع بالعرض.

وأمّا الكمالات الفكريّة فهي أحوال خاصة بالصور الروحانيّة الإنسانيّة، لا شركة لغيرها فيها، وذلك كصواب الرأي، وجودة المشورة، وصدق الظن، وكثير من المهن، والقوى التي الإنسان مختص بها، كالخطابة، وقود الجيوش، والطب، وتدبير المنزل، وغير ذلك. فأمّا الحكمة فإنّها أكمل أحوال الروحانية الإنسانية، إلاّ عند من لا يعلمها، فإنّها عند ذلك تجري مجرى هذه، وذلك مثل مرتبة العالم عند

الجمهور. وهذا الكمال يوجد للعلم بالعرض وبالقصد الثاني، وأمّا الذي للحكمة فبالذات وعلى القصد الأول، وليست أحوالا لشيء، بل هي كمالات بالإطلاق.

وأمّا الذي يستفاد بالأكل والشرب والدثار والمسكن والمركب، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، فأحوال الصور الجسمانيّة، والذي يستفاد من أحوال هذه ومن أفعال الفضائل الشكليّة جودةُ الرأي وصواب المشورة وما جانس ذلك، إذا طلبت لذواتها ونصبت غايات، وأحوال هذه الصور الروحانية، وكذلك الصنائع الظنونيّة كلّها والصنائع البرهانيّة عند من لا يطلبها للغايات الذاتية لها. وأمّا هذه الأفعال الفكريّة والعلوم فهي كمالات بالإطلاق ولا تقال بتقييد، وهي مختصة بالإنسان لا يشترك فيها غير الإنسان، وهي إمّا أن تعطي الوجود الدائم أو تصل به. وأمّا الصورة الروحانيّة الخاصة، فإنّما تفيد الوجود الفكري، فأمّا الصور الجسمانيّة فإنّها تفيد الوجود المشار إليه، وهو أقصر الوجودات. وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني، وأليقها بالدوام فالوجودات العقليّة. وأمّا الروحانية فهي طويلة البقاء بالإضافة إلى العقلية، وبحقّ كان ذلك، فإنها مركبة من الطرفين: الجسماني والمعقول، فمن المعقول

استفادت طول الوجود ودوام البقاء، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء. وكلّ ما بقاؤه متناه طوله كقصره في نسبته إلى الأزلية، إذ لا نسبة إليها. فطول البقاء المتناهي كقصره. لكن إذا كان الإنسان يحب بالطبع بقاء عام زائد في عمره، فأحرى أن يكون محبوبا عنده أكبر وأعظم زيادة عشرات بل زيادة مئين بل زيادة ألوف أو أكثر، كما نجد ذلك في كثير من ذوي المهن، أو نجد المئين في كثير من العلماء والألف مثل الإسكندر من الملوك وكثير من الحكماء والآلاف في مثل أبقراط وما جانسه.

الفصل الحادي عشر

من الناس، كما قلناه قبل، من يراعي صورته الجسمانيّة فقط، وهو الخسيس، ومنهم من يعاني صورته الروحانيّة فقط، وهو الرفيع والشريف، وكما أنّ أخس الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانيّة عند صورته الجسمانيّة ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف، من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. لكن من لم يحفل بها أصلا قصر مدة وجوده. وكما أنّ ذلك خارج عن الطبع، كذلك هذا وهذا أيضًا لا يوجد، بل إنّما يوجد من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية، ولذلك يقول تأبّط شرا :

فهـــا حظّنـــا إمّـــا إســـار ومنّـــة

وإمـــا دم والحـــرّ بالقتـــل أجـــدر

فرأى الموت أفضل من تحمل منّة العتق.

ومن هؤلاء من يقتل نفسه، إمّا في الحرب فكما يفعل المرواني في حرب عبيد الله بن علي بن العبّاس وهو القائل :

وذل الحياة وكره الممات

وكلاّ أراد وخيمًا وبيلاّ

فإن كان لابدّ من ذا وذا

فسيرًا إلى الموت سيرًا جميلا

وكما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت: بيدي لا بيدك يا عمرو، وملكة مصر مع أوغسطس المذكور خبرها في التواريخ، وكأقوام يذكرهم في كبار الأنفس أرسطوطاليس خرموا أنفسهم ومدّتهم عندما أيقنوا أن عدوّهم يغلبهم. ويشبه أن يكون هذا كلّه إفراطًا، إلاّ في بعض المواطن، فإنّ إتلاف الجسمانيّة دون الروحانيّة عن كبر نفس وعظم همّة، وذلك مثل ما فعلته فاطمة أمّ الربيع وسائر بني زياد، عندما لحق بها قيس بن زهير، في تراميها عن بعيرها الذي كانت راكبة عليه فماتت، وهذه الحال خاصة في بعض الأحوال التي الموت فيها أفضل من الحياة. واختيار الموت على الحياة فعل إنساني صواب، وسنلخّص هذه الحال بعد هذا.

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا، وهو الأكثر، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانيّة عند الروحانيّة، غير أنّه لا يُتلفها. إمَّا أن صورته الروحانيّة لا تضطرّه إلى ذلك، وإن اضطرّته إلى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانيّة، وذلك مثل ما فعله حاتم الطائي عندما ذبح فرسه وقعد جائعًا لم يطعم منه شيئًا ولا طعم منه أهله، وصبيته يتضوّرون جوعًا. ومثل ما يفعله اللصوص، لكن أولئك إنّما مقصدهم السياسة لإقامة الجسم، فهم يبذلون أجسامهم لأجسامهم ويُؤثِرُون حالا جسمانيّة على حال أخرى جسمانيّة، وهذا الصنف لا موضع للتوقّف عن الاعتراف بأنّ هذا الفعل شرف ورفعة، كفعل الطائي وما جانسه، وأنّ هذه الطبيعة كريمة سنية روحانيّة، وأنّها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط، وأنّ الطبع الفلسفي يجب ضرورة أن يكون من أوصافه هذا، فإنّه إن لم يكن هذا فيه كان جسمانيًّا وكان فيلسوفًا بهرجًا. فهذا الطبع الفلسفي إذا كان مزمعًا أن يكون على كماله الأخير فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كلّ من يُؤثِرُ جسمانيّته على شيء من روحانيّته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكلّ سعيد فهو روحاني صرف. إلاّ أنّه كما يجب على الروحاني

أن يفعل بعض الأفعال الجسمانيّة، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانيّة لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرًا من الأفعال الروحانيّة، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقليّة لذاتها. وبالجسمانيّة هو الإنسان موجود، وبالروحانيّة هو أشرف، وبالعقليّة هو إلهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصّة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهريّة التي تذكر فيما بعد الطبيعة، وفي كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس، كان عند ذلك واحدا من تلك العقول وصدق عليه أنّه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسيّة الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولائق به وصف إلهي بسيط.

وهذه كلّها قد تكون للمتوحّد دون المدينة الكاملة. ولا يكون بالرتبتين الأولَيين جزء هذه المرتبة ولاغايتها ولا فاعلها ولا حافظها، وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة، بل يكون غايتها المقصودة، إذ لا يمكن أن يكون حافظها ولا فاعلها، وهو متوحّد. فقد بيّن بهذا القول مرتبة الروحانيّة من الجسمانيّة وأنّها أشرف، وسنبيّن فيما بعد

مراتب أصناف الروحانيّة، بعضها عند بعض، ولننقل الآن في الروحانيّة من حيث لها النسبة العامة للصور الروحانيّة.

والعامة إمّا أن تكون عامة بذاتها كالأنواع والأجناس، وإمّا عامّة بالعرض وكالصور الروحانيّة الخاصة إذا كانت موجودة لكثير، لا على أنّها صفة لما هي فيه، فهي عامة بنسبتها إلى ما هي فيه، كصورة الشمس المحسوسة وكصورة جبل أُحُد المتخيّلة عند من أبصره. وهذه من هذه الجهة تعرف بالخيالات. ويقال للقوّة المدركة إنّها متخيّلة، فإنّ القوى التي بها تدرك المدركات ثلاثة أصناف:

1 – **الصنف الأوّل:** القوّة التي بها تدرك الصور الجسمانيّة (وهو الحسّ وأجزاؤه) صور الأجسام.

وهذه الأجسام التي لها مثل هذه القوى، هي أعضاء لجسم طبيعي، وهي الحواس الخمس. والإدراكات الحاصلة فيها هي صور روحانيّة، وهي في أوّل مراتب الروحانيّة.

2 – **الصنف الثاني** : القوّة التي تدرك هذه الصور الروحانيّة التي تسمّى خيالات وهي المرتسمة في الحس المشترك، على ما بُيّن في غير هذا الموضع. ويقال للقوّة المدركة لها متخيّلة. وهذه الإدراكات الحاصلة في القوّة المتخيّلة ليس لها قوى مدركة لها على هذه الجهة. فإن هذه

الجهة المدرك فيها محرّك للمدرك، فـإنّ اللـون يحـرّك البصر، والصورة الروحانيّة الحاصلة في البصر تحرّك هذه القوّة. وهذه القوى تغلّط أشكال ألفاظها، فـإن شـكل لفـظ المدرك شكل اللفظ الذي يدلّ على المحرك، والمدرك شكله في لسان العرب شكل يدلّ على المنفعل، والأمر بـالعكس، ولذلك كانت هذه كلها أشخاصًا ولم تكن كلّيات. وليس فـي الحيوان قوة أخرى تحرّكها الصور الحاصلة فـي الحـسّ المشترك، فإنّ قوة التحريك تنقطع عندها، ولا لها أيضًا إن وجدت جدوى، فإنّها لو وجدت لكانت باطلاً، فإن الصـور التي تحصل في الحواس، بها نطلب ما كـان موافقًـا لنـا ونهرب عن الأجسام المفسدة لنـا. وبالصـور الروحانيّـة الحاصلة في القوة المتخيّلة، وهي الخيـالات، بهـا نطلـب الأجسام الغائبة عنا، وهي التي لا تحرّكها، ونهرب أيضًـا عنها إذا كانت غير نافعة لنا.

والأجسام هي إمّا حاضرة لنا وإمّا غائبـة عنـا، وهـي مشتركة للحيوان. أمّا الأولى فهي مشتركة للجميع، غير أنّها قد يظنّ بها أنّها قد توجد مفردة في بعض الحيوان، كالذباب والدود، وقد قلنا كيف ذلك فيما كتبناه في النفس. وأمّا الثانية فَبيِّنٌ من أمرها أنّها لا يمكن أن تنفرد عن هذه، لأنّها إنمـا توجد بهذه. والثالثة هي للحيوان الذي توجـد لـه حركـة

محصّلة. فإن التحصيل في الأمور الجسمانيّة، إنّما يكون بهذه، ولا اسم لهذا في لسان العرب، فلندعُ الحيوان المحصل الكامل، وهو الذي يُربّي أولاده. وبالجملة فكلّ حيوان يحبّ أو يبغض، فإنّ هذا الانفعال كاللازم له، وهو أدنى منازلها. وقد يوجد لها مقولة أخرى أكمل من هذه وهي أيضًا مشتركة للإنسان والحيوان غير الناطق الذي له صنعةٌ أو ما يجري مجراها، كالنحل والنمل والعنكبوت والإنسان. فهذه الحالة إمّا أن تحصل للحيوان بالطبع، وذلك كالحيوان غير الناطق كالنحل، وما يجري مجرى المهنة، وهي كالرضاع للإنسان، ومنها ما لا يوجد بالطبع. وهذه إما باعتياد، وذلك أيضًا مشترك للإنسان وبعض الحيوان غير الناطق كالزرزور، إن لك يقُل على نحوي الوجود اعتيادٌ، باشتراك الاسم، ومنها ما يحصل باستنباط، وهذه تخصّ الإنسان فقط، فلا توجد لغيره، وهذه إمّا أن تكون بفكرة، كما يعرض ذلك كثيرًا، وتخصّ باسم الاستنباط، ومنها ما يوجد دفعةً ويسمَّى الإلهام وما شاكل ذلك من الأسماء.

فظاهر أن هذا النوع من وجوده القوّة الخياليّة ليس يحتاج إلى الحسّ على أنّه فاعل لها، بل يحتاج إلى الحس في وجود الأجسام القابلة لهذه الصور الروحانية خلوًا من حسّ.

وقد يظن أنّها تحتاج إلى صور الحسّ المشترك، لأنّ هذه الصور إنّما تكون أبدًا مؤلفة من صور مرّت بالحسّ المشترك، ومن قبلُ مرّت بالحواس. وتلخيص كيف الأمر في ذلك في غير هذا الموضع، لكن إذا كان ذلك فلا يمكن أن توجد خلوًا من الحسّ، لأنّها لو كانت خلوًا لكانت فضلاً لا يحتاج إليه وكان وجودها باطلاً. فإنّ وجودها إنّما هو لتحصل في أجسام، ولا يمكن ذلك دون الحسّ. ولذلك يجب أن نفحص هل يمكن أن توجد صورة روحانيّة مخترعة مادتها القريبة لم يمرّ نوعها بذلك الحسّ المشترك؟ فأمّا جنسها البعيد فغير ممكن. فإن كان ذلك فالصورة الروحانية المخترعة لا تحتاج إلى الحسّ في وجودها ضرورة، بل إنّما تفتقر إلى الحسّ في وجودها الجسماني، إذ لا يمكن أن توجد في الجسم إلاّ بحسّ. فيجب أن نفحص عن ذلك الفحص المستقصى.

فهذه على الاستقصاء المجمع أصناف الصور الروحانية المتخيّلة. فبهذه الصور يتحرّك الحيوان، إنسانًا كان أو بهيمة. فإنّ كل واحد من هذه الصور إذا حضرت، وحضورها بالفعل أن تحصل متخيّلة، فعند ذلك يتّصل بالنزوعية، فإن لاءمتها تحرّكت النزوعية، وحرّكت الأعضاء، مادامت الملاءمة لم تحرّكها ولا تحرّكت تلك

الأعضاء، وبقيت الصورة ولا جدوى لها في ذلك الحيوان، إمّا في وقت من الزمان، وإمّا في غير ذلك الحيوان. فبهذه الملاءمة تصير النفس النزوعيّة متحرّكة بالقوّة. وفي هذه الملاءمة تتغيّر ويسمّى آخر أصناف تغيّرها، وهو فساد الملاءمة مللاً وسآمة وما جانس ذلك من الأسماء. وأمّا حركتها من لا ملاءمة إلى ملاءمة، ومتى تكون الملاءمة، فلا اسم لها في لسان العرب. بل إنما توجد الأسماء عندهم بلسان العرب لفساد الملاءمة.

وأمّا الصور الروحانيّة فليست متغيّرة، إذ ليست منقسمة، وأمّا النزوعية فليس مانع يمنع من انقسامها، إمّا بذاتها أوّلا، وإمّا ثانيا. ولذلك يظنّ أنها صورة الجسم، وذلك الجسم هو الحارّ الغريزي، وذلك موافق لما يظهر حسًّا من استحرار جسد الغاضب وحمرته، وبرد جسد الخائف وصفرته، وسرعة حركة المشتهي للشهوة الشديدة وقوته. والحال التي تعرض عنها هاتان تسمّى عند العرب نشاطًا، وبطء حركة الضعيف وضعفه يسمّي كسلاً. والنشاط يتبعه ضرورة لذة عند العمل، وأذى عند السكون، والكسل على ضدّ ذلك، فإنّه في سكونه لذّة وفي عمله أذى. فإذا كان الأمر على ما تبيّن في اللّذة والأذى، فإنّ النفس النزوعية تكون في النشاط على

حال خارجة عن طبعها وتفيدها تلك الحال الصورة الروحانيّة، كالجوع والظمأ. والكسل تكون النزوعية فيه بالحال الطبيعيّة، فتكون الصورة الروحانيّة إمّا أن تفيدها تلك الحال، فلا يمكن أن تحرّكها أصلا، أو تفيدها حالا أخرى، فتكون عند ذلك خارجة عن الطبع فينفر عنها، كحال الممتلئ شبعًا عند الطعام، فلذلك متى حرّكت صورة روحانية قوة نزوعيّة، فإنّها إن كان تحريكها لها مساويًا لما تحتاج في وجودها، حصلت تلك الصورة في الجسم في زمان متّصل، وإن كان أقلّ لم يحصل في زمان متصل ما، إنّما يحصل في زمان متصل جزء منها، فاحتاج وجودها إلى أزمنة منفصلة، وربما انخرم ذلك فلا يكمل، وإحصاء ذلك سهل بأدنى تأمل.

فلننزل صورة تحرّك قوة نزوعية في جسد صحيح ومادة تقبل تلك الصورة.

فلننزل تحرّكها في زمان وجودها في تلك الحال الملائمة مساويا للزمان الذي فيه يتم وجود تلك الصورة في تلك المادة، حتى يكون انقضاؤهما معا، فعند ذلك تبقى تلك الصور الروحانية لا عمل لها، ولا هي نفس بالفعل، ولا اسم لها عند العرب، فلننقل إليها اسم أقرب الأشياء إليها،

وذلك مثل الوهم والخيال وما جـانس ذلـك مـن الألفـاظ والأقوال والأسماء المركبة، كقولهم ما لا يُبالَى به وأشباهه في الدلالة. وكذلك إن حركت النفس النزوعية إلى الحـال الطبيعية، وهي التي سميناها الملاءمة، فإمّا أن لا تجد مادة أو تجد مادة. غير أن قبول المادة للصورة يحتاج إلى زمان أطول من زمان ذلك النشاط فتكـون الصـورة إمّـا أن لا تحصل في المادة وإمّا أن يحصل منها جزء. في هذه الحال، تكون الصورة الروحانيّة نفسًا في هذه الحال وفي التي قبلها تشبه الصورة الروحانيّـة الخاصـة للبرهـان، وبالجملـة بالقياس. فإن القياس لا يفعل أبدًا، بل إنما يفعل في إنسان ما وقتا ما، وفي إنسان آخر لا يفعل شيئًا أصلاً، كما يعـرض ذلك في البرهان وفي سائر الأقيسة، وأكثر ما يوجد ذلك في القياسات المؤلفة عن المعقولات.

الفصل الثاني عشر

الصور الروحانيّة الخاصة مع نسبتها العامة هي كما قلنا، إمّا أن تكون مرّت بالحسّ المشترك أوّلا، أو تكون استفادتها لا من الحسّ. فلنخص أوّلا، على طريق الرسم، المفيد لها. والمفيد للصور الروحانية الخاصة الإفادة العامة أربعة أصناف: أشهرها كلّها الحواس، وذلك بَيِّنٌ بنفسه، والثاني الطبيعة، فإن العاطش يجد في نفسه صورة روحانيّة للماء والجائع للطعام وكذلك سائرها، وما يجري مجرى الطبيعة، كالعاشق للمعشوق، وبالجملة فالمشوق للمتشوّق، والثالث الفكر كالصورة الروحانية المستنبطة بفكر وروية، والرابع العقل الفاعل، وهي كالصورة المستنبطة لا بفكر ولا بروية. وفي هذا الصنف تدخل الإلهامات والرؤيا الصادقة، وأمّا إخطار الصورة الرّوحانية بالعرض، ويسمّى ذلك بالتذكر، فينسب ذلك للحسّ وسنقول فيها فيما بعد، فلنقل في هذه.

الفصل الثالث عشر

أمّا الصورة التي نسبتها للحسّ، فمنها بذاته ومنها بالعرض. فالذي بذاته كصور المحسوسات. وأمّا بالعرض، فكما يعرض ذلك في المنام وفي الحال التي يقال لها تذكر وإخطار بالبال. وذلك أن يرى إنسانًا ركب فرسًا، ثم يرى ذلك الفرس فتذكره ذلك الإنسان، وهذا الصنف ضروب كثيرة، وبها تعمل الأشعار، كقول مالك بن أسماء:

إنّ لي عند كل بستان

من الورد أو من الياسمين

نظرةً والتفاتةً أَتَرَجّى

أن تكوني حللت فيما يليني

وبكاء الديار والتحزّن للآثار من هذا الصنف، وأشعار العرب تكاد أن تكون أكثرها مصنوعة من هذا الضرب. ويكاد أن يكون معظم الحكايات والسير من هذا. وأكثر ما يوجد ذلك عند من أسنّ لكثرة من شاهدوه. وذلك بيِّنٌ عند من تأمّله. فليس هذا التذكر هو الذي يذكره أرسطو في الثانية من الحسّ، فإن هذا لا يكون عن نسيان، ويكون المتذكّر له يتذكره من قبَل نفسه، لا من قبَل غيره. فأمّا الصور الرّوحانية الحاصلة عن الحسّ بذاته، فأمرها بيّن بنفسه. فأمّا الحاصلة عن الطبيعة، فهي أيضًا بالعرض وبالذات. فأمّا بالذات فليست صورة خاصة لجسمها. وقد قلنا في ذلك، لأنّ العطشان لا يشتهي ماء بعينه، بل إنّما يشتهي إلى ما كان من ذلك النوع المُشتهَى. فلذلك ظنّ جالينوس أنّ البهائم تدرك الأنواع، بل إن حدثت صورة روحانية خاصة، فبالعرض. أمّا بالعرض، فمثل أن يعطش الإنسان فَيمُرّ بخاطره ما كان أحبّه في قدح ماء، أو يجوع فَيمُرّ بخاطره صورة الغذاء فيتذكّر طعامًا ما قد كان أعده. فالطبيعة إذن بذاتها لا تفيد إلاّ صورة روحانية صادقة وملائمة لها. وذلك أنّ المحموم إنّما يشتهي تبريد المعدة، فيشتهي البرد، وهو ضرورة نافع. لكن البرد إنما يصل إليه ضرورة مع البارد، وفي البارد أشياء غير ذلك، مثل أن يكون البارد ماء

فيكون، مع أنّه بارد ورطب يكون غليظًا، أو يكون مختلطًا به قوى أرضية، مثل أحوال المياه. فلذلك يقول فلاطن: « الطبيعة لا تغلط فيما تميازه من النفس»، فتعطيها النفس الصورة، مثل أن تستدعي الطبيعة في الحمّى تبريد المعدة، فيحضرها الماء، وليس الماء هو التبريد ولا الماء استدعت، بل الماء هو البارد، وفي الماء أشياء أُخر لم تستدعها الطبيعة، فربّما أضرّت المحموم. وليست هذه الصورة الروحانيّة التي تفيدها الطبيعة مجانسة للصورة التي يفيدها الحسّ، وقد تجانس الصورة التي يفيدها الفكر والعقل. وهذه الصورة هي في فطرة الإنسان، كالهيُولَى مفطورة على قبول النوع، لكن ليس من حيث هو نوع بعينه بل على وجه آخر. وقد قلنا ذلك في مواضع كثيرة، وقوام طبيعة الحيوان، إنما هو بهذه الصورة الروحانية، وهذه الصور الروحانية هي مدبّرة الحيوان، ولأنّ طبيعة الحيوان مركبة، لذلك احتاجت إلى صور كثيرة وتلخيص هذا في موضع آخر لائق به.

الفصل الرابع عشر

والصورة الروحانيّة التي لا يفيدها الحسّ ولا الطبيعة، فإنّما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل. وهذه فقط يختص بها الإنسان. فأمّا الصنفان الأوّلان، فهما موجودان للحيوان المحصّل. فأمّا الصورة التي يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة، والكذب فيها أكثر وجودًا من الصدق في بعض السير. وفي هذه تدخل الأماني، ومنها قول الشاعر :

منى إن تكن حقا تكن أحسن المنى

وإلاّ فقد عشنا بها زمنا رغدا

ولذلك قد يتمنّى الإنسان ما يعلم أنّه لا يمكن، مثل أن يتمنّى مخاطبة موتى. وليس يضرّ هذه أن يعلم الإنسان أنّها كاذبة، بل فضيلة أمثال هذه الصور الكاذبة أن يعلم الإنسان أنّها كاذبة، فإنّه إن لم يعلم بكذبها كان مخدوعا أو غالطا أو ما شاكل ذلك. والصدق في هذه يقلّ في السير ويكثر.

وأمّا التي توجد عن العقل الفاعل فكلّها صادقة بالذات لا بالعرض، وكذلك ما يوجد عن الفكر الصادق. وهذه الصور ليست صور الأجسام بعينها، فتكون خاصة ولا هي أيضا مجردة عن الهيُولَى، فتكون معقولات عامة، وليس توجد لها النسبة الخاصة، ولا توجد لها حالات المعقولات العامة، بل توجد بين الصور الخاصة والمعقولات. وبحقّ كان ذلك، لأنّ فيها من كلّ واحد من الطرفين شيئًا، فهي تشارك الخاصة بأنّها في القوة التي تصير بها الخاصة، وتصير عامة لأنّ هذه القوّة قلت عن العقل واستفادت منه العموم. وهذه القوة وسط بين الموجودات الهيولانيّة والموجودات العقليّة، فهي تقبل من الطرفين ما يحاكيها. وهذه الصور، كما قلنا، تفيدها الطبيعة. فما كان منها تفيده الطبيعة لأجل السلامة، فهي مشتركة للحيوان كلّه، بل يكاد أن يشترك ذلك النبات بوجه ما. وأمّا ما تفيده الطبيعة لأجل الأفضل، فهو في بعض الحيوان المحصل كالنحل والنمل. وكل حيوان نبيل محصل، فله الصورة الروحانيّة المحسوسة، والصورة المتوسطة هي التي رسمناها قبل.

والصورة المحسوسة ظاهر من أمرها أنّه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصوّر روحاني، كالفكر وما قام مقامه. فإنّا متى أحسسنا جسما وحصلت عندنا صورته الروحانيّة

الخاصّة وأردنا أن نصنع مثله، فإنّما نصيّرها في هذه الرتبة ونخلع عنها خصوصها لموضوعها، فإن موضوعها لا يمكننا إيجاده، لأنّه قد حصل موجودًا. وإنّما نسوق بالصورة الروحانية المتوسطة ما هو غير موجود إلى الوجود، وليس كل ما هو غير موجود، بل بما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل. وذلك بَيّنٌ لمن تأمّله بأيسر تأمّل. ولذلك تقلّ أعمال من يحصل له من الروحانيّة القدر الذي يفيده الحسّ والتأمل والتخيّل عن تلك الصورة، وتكون أعمال من يستفيد الصورة الروحانيّة عنده زيادة روحانيّة، ولذلك من اقتصرت الصورة المحسوسة عنده على روحانيتها التي يستفيدها من الحسّ كان أرعن. فإنّ الصورة الروحانية الخاصة، وهي التي سببها الحسّ، فإنّ خيالها الحركة المحصلة في المكان فقط. فأمّا سائر الحركات فإنّما هي للصورة التي تفيدها طبيعة ذلك الإنسان، وقد قلنا إنّها تجانس المتوسطة. وهذا الإنسان الذي له هذه الطبيعة، وهو الذي تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذي يخصّها من الروحانية، هو بليد وهو قليل التصرفات فلا توجد له أعمال كثيرة، وكذلك بعض الحيوان غير الناطق، مثل الشّياه والبقر والخنزير، فإن كان لهن مع ذلك آلات، إمّا طبيعيّة مثل قوّة الأسد أو سلاح، ثم لم يستعمله كان

أرعن، مثل الدب والخنزير. والأرعن من الناس معروف. وأمّا النّبيل والدنيء فهو الذي يكون عنده الروحانيّة الخاصة بحال المتوسطة، إمّا قليلا وإمّا كثيرا، ففي الحيوان المحصّل، مثل الثعلب والدبّ والحيوان المحتال كلّه، وفي الإنسان فكالكثير التصرف، ولذلك يوجد في الإنسان النبيل العيون المتحركة الرطبة الحدقات، كأنّها مائعة. ويوجد البليد والأرعن، عيونهم كأنّها جامدة قليلة الحركات. فإنّ الصور المتخيّلة إنّما تصير في القوى بالأحوال التي يلحقها بها البصر. فلذلك كلّ من كان على المجرى الطبيعيّ وأخطر بباله صورة ما روحانيّة، فهو يخطرها بالحال المرئية، فهو يحدّق نحوها. ولكثرة الأحوال الروحانيّة الموجودة للصورة المحسوسة في النبيل يكره حركات العين وتحديقاته كأنّه ينظر إلى واحد واحد، لأنّ التحديقات تعادل إخطارات هذه الأحوال الروحانيّة، ولذلك النبيل كثير تحرّك الحدقة، غير متواترها والبليد ساكن، والعجول كثير حركة الحدقة متواترها سريعها، ولذلك وضع أهل الفراسة سرعة حركة العين علامة القليل الثبات. وإنّما هذان الغرضان، أعني سرعة حركة العين وكثرتها، وسرعة التقلب تابعان لشيء واحد، وهو أنّ الصورة الروحانية سواء كانت محسوسة أو كيف كانت، كثرة روحانيتها، وهي التي بها يكون الشبه،

فتكثر الحركات، ولأنّ هذا لا يرى، فنحكم على كل صورة بما يجب لها. لذلك يسرع التنقل لرؤية جميع المشاكلات التي فيها، ولاسيما الغامضة، وقد لخص القول في هذه المشاكلات في الثانية من « الحسّ »، فتكثر الصور الروحانيّة في الآن متتالية في الحسّ، فتسرع حركات العين. والجيّد الروية روحانيّته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته فيعادلها حركات حقدته، ولأنّه يروّى فهو يلبث مع الصورة زمنا محسوسا، ولذلك تتفاوت التحديقات. وكلّما كان ألطف أحداقا كان أسرع حركة، وكلّما كان أجود روية كان التفاوت أكثر. ولذلك يوجد للإنسان المطبوع على الفكرة البرهانية كثير حركة العين كبيرُ أصناف التفاوت بين حركات حدقته، لأنّه إذا فكّر خطر بباله ما قد أثبته، فلم يكن له فيه روية، فقلّ التفاوت. وفي بعض خبر يثبته، فهو يستعمل الروية وتسكن حدقته، ويكثر التفاوت ويطول، فلا ينتظم فيه التفاوت ولا التواتر. وما أحسن ما فعله أهل الفراسة حين اتّخذوا من العين العلامات الدالة على الأفعال النفسانيّة، لاسيما على الأفعال التي نسبت إلى القوى التي بها يكون الإدراك.

الفصل الخامس عشر

والرّوحانية الخاصة والمتوسطة لا تجعل غايات، لأنّها أمور حاصلة أكثرها بالطبيعة، وبالجملة بغير الإرادة. وما يحصل من محموداتها وما يظنّ به أنّه محمود بالإرادة، فهي داخلة في هذه الثلاثة. أمّا في الجسمانية أو فيما ينفع فيها كالفلاحة وما يجري مجراها، أو في الصور الروحانية الخاصة، فكأصناف صنائع أخر، وأمّا في المعقولات كأصناف التعلم والشعر وما جانسه، فليست هذه غايات، بل عن هذه تحصل تلك الأخر، وهذه أسبابها. ولذلك متى كان إنسان أفضل، فليكن مثلا المهدي، وآخر أدنى، فليكن مثلا أبا دلامة الشاعر، فعند كلّ واحد منهما الصورة الخاصة بالآخر. وكل صورة روحانية فقد تحرّك الجسم الذي هي فيه، فصورة أبي دلامة الشاعر تحرّك المهدي إلى الراحة

والضحك، وصورة المهدي تحرّك أبا دلامة الشاعر إلى العبس والقوام، وظاهر أن العبس والقوام أفضل من اللهو والضحك. فبصورة الأسنى يصير الأدنى أسنى، وبصورة الأدنى يصير الأسنى أدنى. وكذلك يظاهر الأدنى ويعلن باسم الأسنى ويخفي الأسنى بحركة عن الأدنى، فلا يذكره إلاّ في الخلوة. وكذلك كل واحد يحرّك صاحبه نحو الحال التي هي فيه. وقد أحسن زيد بن علي العبادي في قوله:

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه

فإن القرين بالمقارن مقتد

والمتوحّد الظاهر من أمره أنّه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانيّة المشوبة بجسميّة، بل إنّما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلّون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا. ولذلك يكون المتوحّد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملةً ما أمكنه، فلا يلابسهم إلاّ في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة. وليس هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني، ولما تبيّن في العلم الطبيعي فإنّه تبيّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبيّن في العلم المدني أن الاعتزال شرّ كله. ولكن هذا إنّما هو

بالذات، وأمّا بالعرض فخير، كما يعرض ذلك في أكثر ممّا في الطبع. مثال ذلك أنّ الخبز واللحم غذاء بالطبع ونـافع، وأنّ الأفيون والحنظل سموم قاتلة. لكن قد يكـون للجسـد أحوال غير طبيعيّة ينفع فيها هذان ويجـب أن يسـتعملا، وتضرّ فيها الأغذية الطبيعيّة، فيجب أن تجتنب، ولكن هـذه الأحوال هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع، فهي نافعة في الأقل وبالعرض، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات. ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أنّ الصحة يظنّ أنّها واحدة تضاد هـذه الكثـرة، والصـحة وحدها أمر طبيعي للجسد، وهذه الكثرة خارجة عن الطبـع، كذلك السير الأماميّة هي الأمر الطبيعي للنفس، وهي واحـدة تضاد سائر السير، وهي كثيرة والكثيرة غير طبيعية للنفس.

الفصل السادس عشر

الصور المتوسطة ليست غايات، فلا يوجد متوحّد يعمل عنها، بل إنما يوجد عن المتوحد لأجل إحدى تلك الثلاث، فإن أكثر الصناعات، وهي القوى والمهن، هي مقتصرة على هذا الصنف. والمهن والقوى إنما توجد للثلاث. وهذه المتوسطات ما كان منها لا بإرادة فليست مكتسبة، وكيف تنصب غاية؟ والوقوف على هذه ليس يعطي المتوحّد علم ما ينبغي أن يقصده نحوه، بل إنّما يعطيه علم الأسباب الموصلة. وأيضا فإنّ سيرة المتوحّد، لما كان أحد ما يجب

أن يتبيّن كيف ينبغي أن يكون علم الصور الروحانية وكان هذا أيضا أحد أقسامها، فقد ينبغي أن يقول فيه مــن أراد أن يضع في هذا العلم قولاً صناعيا. ومع ذلك كلّه، فإنّما يظهر أثناء القول بها من العلوم التي تستحقّ أن تُــؤثَرَ لــذواتها، فلأنّ المتوحدّ على الخصوص إنّما هو من نحا نحو العلــوم النظريّة، فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظريّــة جليــل القدر، فيكون القول فيها مع ما ذكرنا، قد أفــاد بــالعرض جزّءا من غايته المقصودة.

الفصل السابع عشر

الأفعال الإنسانية التي تضاف إلى المتوحد ويمكن أن يفعلها متوحّد ثلاثة أصناف، كما عدّدنا قبل. منها ما هو نحو الصورة الجسمانية له، ومنها ما هو نحو الصورة الروحانية الخاصة من حيث لها نسبة خاصة، ومنها ما هو نحو الصورة العامية، وهي الصورة المعقولة. فأمّا الروحانية الخاصة، من حيث لها نسبة خاصة، والروحانية المتوسطة، فبها تدرك الغايات، وهي ليست غايات، كما قلنا في هذه كلها.

وقد يبقى علينا أن نقول في الروحانيّة المعقولة، وهذه الصورة هي فيما عددنا في الصور الخاصة، على وجود تقابل، فإنّ تلك الصورة موضوعها الذي تستند إليه، وهي

به موجودة صادقة، واحد، وموضوعها الذي هي هيئة فيه كثير، وهذه موضوعها الذي هي به، هي موجودة كثير، وموضوعها الذي هي هيئة كثير، فهي بنسبتها إلى موضوعاتها غاية. اللّهم إلاّ في المعقولات التي لها شخص واحد. فتلك نسبة روحانيّتها الخاصة، إن كانت لتلك خاصة على هذه الجهة التي هي للأجسام الملموسة. وذلك يكون بأن نحسّها أنفسها، وإن كان المحسوس شرّها، فليس لتلك روحانية خاصة إلا بالنسبة، وذلك أنّ الحسّ إذا لم يدركها لم يمكن الخيال أن يدركها. وبالجملة فأيّ هذه كان فلا مدخل له في هذا العلم، لأنا إنّما غرضنا فيما يخصّ الإنسان. فإن تكلّمنا فيما لا يخصّه، فكلامنا في ذلك في هذا العلم بالقصد الثاني.

والمعقولات هي لجميع أنواع الجوهر، والإنسان هو نوع من أنواعها. فمعقول الإنسان هو صورته العامة، وهو أخلص الروحانيّات روحانية، على ما سنبيّن بعد هذا. لكن ليس لها إلى إنسان، نسبة تخصّ كلّما عرض ذلك بالصور الروحانيّة الخاصة، ولا هي أيضا في حال من أحوالها تشبه المتحرّك، كما عرض في تلك، فإنّ صورة زيد كانت في نفس عمرو بحال خسّة، ثم صارت الآن بحال فضيلة ورفعة، فقد حدثت لها حال وزالت عنها حال. وهذا الوجود

يشبه المتحركة وإن لم تكن متحركة. وليس ذلك ما يلزم في صورة زيد إذا ظنّ فيه عمرو الخسّة، ثم انتقل فظنّ به الرفعة. فإنّ زيدا في تلك تحرّك من ظنّ إلى ظنّ، وفي الحال الأولى زيد كان مثلا متخيّلا صور الجسمانيّة، فحصلت صورته الروحانيّة الخاصة عن عمرو، وبهذه الحال، ثم انتقل زيد فصار كريما فصارت صورته الروحانية الخاصة عند عمرو بهذه الحال الأخرى، وزالت عنه الحال الأولى. فيجب أن تفرّق بين الوجودين الرّوحانيين، فإنّهما يتغايران ببناء التغاير. فبهذا الوجه وبهذا النحو الصادق تستفيد الروحانية من الجسمية التي هي موضوعها حال خسة أو رفعة. فبالوجود الجسماني إذن تستفيد هذه الروحانية أحوالا.

أمّا المعقولات فهي على حال مقابلة، وهي أنّها لا تستفيد الوجود الجسماني لا برفعة ولا بخسّة. وذلك بَيّنٌ بأدنى تأمّل. وذلك أنّ زيدا إن كان كريما، وكان عمرو لئيما، فالمعقول منهما يوصف بأنّه كريم ولئيم معا، هذا ما لا يمكن. فإن كان بعض كريمًا، وبعض لئيمًا، والكرم سيكون لغير زيد، واللؤم قد يكون أيضا لغير عمرو، فذلك كان لأنّ طبيعة هذا النوع قبلت الضّدين معا. وقبول الضّدّين إمّا في أوقات مختلفة أو في موضوعات مختلفة. فإنّ المحمولات

التي في القضايا التـــي موضـــوعاتها أمـــور كليـــة، إمّــا ضروريّة، فهي لكلّ ما هو شخص لذلك الكلي الموضـــوع، وإمّا جزئيّة، فهي أيضًا في بعض الأشـــخاص التـــي هـــي موضوعة الكلي الموضوع في القضية. فكذلك في وجـــود ذلك الموضوع في كلّ ما يلزمه، إمّا لزومًا ضروريًّا كليا أو غير ذلك من اللزوم. والأشياء التي هي ممتنعة أن توجد في الأشخاص التي هي موضوعة لذلك الكلي هي أيضًا محدودة ومتناهية، وهذا كله قد تبيّن في مواضع كثيـــرة. فـــإذن ولا موضوع واحد من موضوعات الكلي يفيد الكلي حـــالا، ولا يشبه به الكلي الأمور المتحركة، بل الأمر فيها على الوجود المقابل. وذلك أنّ نوعه، إن كان يفيـــد الأمـــر الأفضـــل، فَموضُوعهُ يقبل الأمر الأفضل لأجل قبوله وإمكانـــه، فهـــو وإن كان لا يقبل لم يقبل موضوعه، وإن كـــان الموضـــوع شريفًا، كان الشخص الموضوع شريفًا، وبالعكس، فـــالنوع يفيد الشخص الموجود حال الشرف والخسة، وهـــو أيضًـــا يفيده الثبات والدوام. والموضوع هو سبب التغيّر والزوال، فليس إذن في سعي الإنسان شيء هو لصورته العامة، كما ظهر في جملة من أفعاله أنها لصورته الخاصة.

فلننظر الآن في النسبة التي لصورة الإنسان في الموضوع الذي يوجد له كالملكة فيه. فظاهر أن المعقول لا يوجـــد إلا

للإنسان خاصة، فبيّن أن موضوع نوع الإنسان، على أنّه يوصف به، هو موضوعه، على أنه ذو وجود وذو ملكة. وهذا مقابل ما كان في الصورة الخاصة، فإن صورة زيد الخاصة هي عند عمرو، وهي عند عمرو على أنها موجود فيه، لا على أنّه يتّصف بتلك الصورة، فإن كان ذلك اتّصافًا فهي في عمرو نفس كما قلناه فيما تقدم. وصورة الإنسان إن كان لها تحريك لما هي فيه، فموضوعها المتصف بها هو موضوعُها الذي هي له هيئة أو كالهيئة، وبهذه فإن كليّ الإنسان سائر المعقولات، وأنّ موضوع تلك المتصف بذلك الكلي، كأنّك قلت كليّ الفيل، فموضوعها فيل كثر به الجنس. وموضوعه الذي يتّصف به هو شخص من أشخاص الإنسان الذي هو كليّ للإنسان فكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة، فكذلك باينت صورته سائر الصور التي للكائنات الفاسدات وأشبهت الصور التي للأجسام المستديرة، فإن تلك تعقل أنفسها، فموضوعها المتّصف بها هو موضوعها بالوجه الآخر، إن قيل لها بهذه النسبة الأخرى موضوع. فإنّه إنّما يقال موضوع بوجهين: إمّا القابل للأثر بالإضافة، وإمّا الموجود الجسماني بالإضافة إلى معقوله، والأجسام المستديرة هي موضوعات المعقولات التي بها هي ما هي، وليست موضوعات لوجود تلك الصور فيها، إذ لا تعقل

على جهة أنّها هيولاها، فيكون بها وجودها، بل ما عقلت من صورها هو موجود بنفسه، وهو سبب لوجودها متقدّم لها في الوجود، على ما يتقدّم آخر الحدّ المحدود.

فأمّا أنواع الأجسام الكائنة، فإن الأجسام موضوعات على أنّ الكليات صور لتلك الأجسام وللأناسي الذين يفعلون بتلك المعقولات على أنّهم قابلون لها، وبهم توجد تلك المعقولات، وتسند على جهة ما الآثار في المواد. فأمّا نوع الإنسان فإن موضوعه المتصف به هو موضوعه الذي له على الجهة الثانية.

وقد ينشأ موضع تعجّب واعتبار يثير عويصًا شديدا، وذلك أنّ طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي. فإنّ الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلاّ بتوسّط، كما تجد ذلك في كل أجناس الجواهر الموجودات. فإن في الموجودات موجودًا وسطًا بين الجمادات والنبات، لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد. وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كل بقسط. وقد قيل في ذلك في مواضع كثيرة، قلناه نحن فيما تقدم. وإذا كان ذلك، فقد يجب

ضرورة أن يكون في الإنسان معنى هو تلك السرمدية، فيكون به سرمديًّا، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائنًا فاسدًا. فما هذان المعنيان؟ فقد ينبغي أن يفحص عنهما. وأيضًا فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضًا. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان وأجزاء الحدّ متقدمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنسانًا. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المشكل فنعطي كل واحد من طرفيه قسطه، ويشبه أن نقف منه على أن الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها. فنقول إنّ الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنّما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوّة الفانية، فليس هذه تعقل صورتها، وفيه القوّة الحساسة والخياليّة والذاكرة، وهذه كلّها لا تعقل ذواتها فلا تحلقها، وفيه القوّة الناطقة، وهذه الخاصة به.

الفهرس

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف للطباعة والنشر
بسوسة - الجمهورية التونسية

كتاب « تدبير المتوحّد »

أجمع مُؤرّخُو الفلسفة العربيّة أنّ كتاب « تدبير المتوحد » هو أهمّ ما ترك « ابن باجة » من آثار فلسفية بصفة عامة، على أنّه أهمّ وأمتع وأنفع وأشمل تصانيفه من الناحيتين النظرية العقليّة والعمليّة التطبيقيّة، وأنّ فلسفته المتكاملة تتّضح في هذا الكتاب على وجه أدقّ. وفي عبارات أصرح، وإن لم تَخْلُ من غموض في بعض المواطن، إلاّ أنّها أكثر وضوحًا ممّا وَرَدَ في مؤلّفاته الأخرى.

وقيمة كتاب « تدبير المتوحد » أنّه يتضمن فلسفة ابن باجة الخاصة، إذْ ترسم منهجا يسير عليه الإنسان في مراحل نمو عقله من حيث هو فرد في ذاته، ومن حيث هو عضو في جماعة، كما ... هذا المنهج أنّ المحرّك الأوّل في الإن... هو العقل... »

من مقدمة الكتاب

الناشر

ISBN : 978-9973-60-038-7



تم سحب ثلاثة آلاف نسخة من هذا الكتاب.
الطبعة الأولى : سنة 2009.
الثمن : 2,500 د.ت.